

كاترين كوليو - تيلين

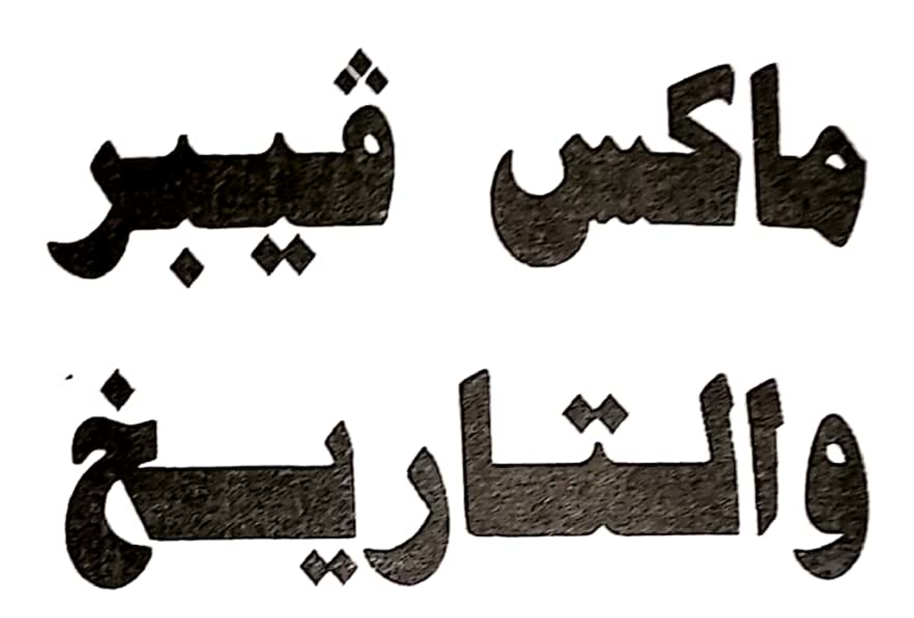
# ماكس ڤيبر والتاريخ

ترجمة

د. جورج كتورة



كاترين كولليو - تيلين



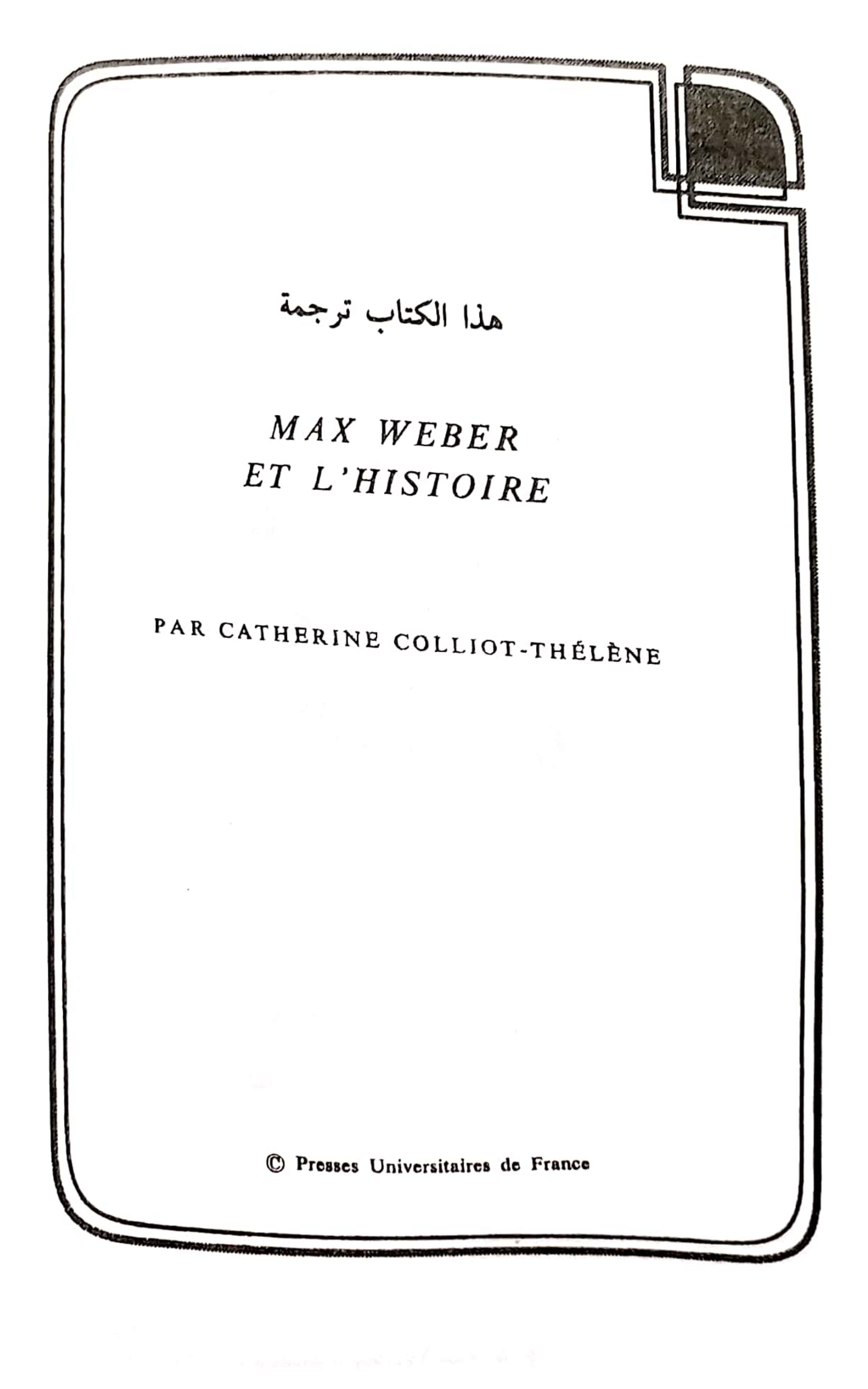
# ماكس ڤيبر والتاريخ

ترجمة

د. جورج كتورة



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



هذا الكتاب ترجمة

# *MAX WEBER ET L'HISTOIRE*

PAR CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE

# ثبت بمؤلفات ماكس فيبر

En allemand : بالألمانية

*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968*. Cité *WL.*

*Wirtschaft und Gesellschaft,* 2 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976. Cité *W&G.*

*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 3 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972. Seul le premier volume est utilisé ici, et cité *RS I.*

*Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* Berlin, Duncker & Humblot, 1958.

En français : بالفرنسية

*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Paris, Librairie Plon, 1964. Cité *EP.*

*Essais sur la théorie de la science,* Paris, Librairie Plon, 1965. Cité *ETS.*

*Le savant et le politique,* Paris, UGE, coll. 10/18, 1963. Cité *S&P.*

*Economie et Société I,* Paris, Librairie Plon, 1971. Cité *E&S.*

*Sociologie du droit,* Paris, PUF, 1986. Cité *SD.*

الاشارات في الهوامش

وفي صلب الكتاب تعتمد الاختصار الوارد في هذا الثبت

# مقدمة

لا يعتبر ماكس ڤيبر مجهولاً في فرنسا، لكن الفكر الفرنسي لم يأخذ إطلاقاً بالرهان «الفلسفي الصرف» المرتبط بآثاره. ولا علاقة لقلة الاهتمام هذا بعدم ترجمة كافة آثاره أو معظمها إلى الفرنسية: إن اللغة الڤيبرية لغة قاسية دون شك، ولكنها ليست أكثر قسوة من لغة عدد آخر من المؤلفين الألمان. إلى جانب صعوبة اللغة لا بد من الاشارة إلى الفصل الشديد بين العلوم (في فرنسا) مما شكل عائقاً فعلياً حال دون تقدير صحيح لأهمية هذا المؤلف. وإذا كان ڤيبر قد صُنِّف عالم اجتماع فإن هذا التصنيف قد أثار احتياط الفلاسفة الفرنسيين. ذلك أنه بالنسبة لمعظمهم تعتبر المسيرة المرتبطة بعلم الاجتماع مسيرة مثيرة للشبهات: إنها تبدو متأثرة، شأن معظم العلوم الإنسانية ببساطة المعارف الوضعية المقتنعة عقدياً بالصوابية العلمية لمنهجيتها والجاهلة لشروط تكوين غرضها. تتغذى الفلسفة الفرنسية المعاصرة بعدد متنوع ومختلف من التقاليد: الهيجليون، ورثة الكانطية الترنسندالية والفختية، أنصار الفنومونولوجية، كما أن أتباع هيدغر لا يتحدثون اللغة نفسها، كما أن خلافاتهم غالباً ما تترجم صراعاً عنيفاً. ثم إن الحذر تجاه العلوم الإنسانية وبخاصة علم الاجتماع هو حذر نجده عندهم جميعاً مع اختلاف في حدة النقاش فقط.

ثمة مخاطرة إذاً في إدخال ماكس ڤيبر ضمن دائرة المؤلفين الفلاسفة. علينا أن لا نقلل من ضخامة هذه الصعوبة: فالعادات المتناقضة لا تشكل وحدها سبباً لذلك. ففي العديد من الحالات مد ڤيبر لمنتقديه الحبل ليصار إلى شنقه به. ذلك أنه قد أشار مراراً إلى أن الصفة التجريبية الصرفة لمشروعه المعرفي قد تحاشت أخذ مسائل الفلسفة بعين الاعتبار: هذه الاسئلة التي تلامس «معنى» الحياة والعالم، إلى جانب التبريرات النهائية لقواعد النشاط. لقد ترك ذلك كله حقل رعي «للفكر النظري» (WL 152; ETS 127) للتأويل الماورائي للعالم (WL 156: ETS 132) «لفلسفة القيم» (WL 507; ETS 427). على العلم التجريبي أن يحصر طموحه في الترتيب العقلاني التابع للمعطى التجريبي: وهذا ما يشكل أحد الخطوط الاساسية في منهجية ماكس ڤيبر. هذا التقاسم لأنماط اللوغوس (علوم تجريبية من جانب، فلسفة القيم أي الشكل الفلسفي الوحيد المشروع من جانب آخر) إنما يقوم بدوره على فرضية منطقية مسبقة يقبل بها ڤيبر باعتبارها بديهة: عدم التجانس الأساسي بين نص وصفي وبين نص مسبق، أو بعبارات عصره بين حكم الواقع وحكم القيم. إنه تمييز يقيمه ڤيبر على المبدأ الصحيح في الأدبيات العلمية، واحترامه يشير إلى احترام العالم ومدى جديته.

«إن صحة أمر عملي يعتبر معياراً، وصحة الحقيقة المبنية على معاينة تجريبية للحدث من جانب آخر إنما هما من مستويين اشكاليين غير متجانسين، بحيث أننا نلحق الضرر بالأولى أو بالثانية إذا ما تجاهلنا تمايزهما وإذا ما حاولنا جمعهما ضمن قوة واحدة (WL 501; ETS 418).

إن ڤيبر بإلحاقه صفة العلم على المعارف التجريبية، وبعدم

إلحاقه بالفلسفة أية هيكلية أخرى سوى تلك القائمة على التفكير بالقيم، لم يقم بأي عمل آخر سوى شرح الافكار المسبقة العادية جداً وهي التي كانت السائدة في عصره. في بداية العصر السابق وحتى عند هيجل كانت الفلسفة محتكرة لما هو علمي: الفلسفة والعلم كانا كلمتين مترادفتين. أما تحول دلالة كلمة العلم في القاموس الألماني فقد بدأ إبان القرن التاسع عشر وكان ذلك دلالة على انتصار العلوم الوضعية ونتيجة لتراجع الفلسفة. أما اللذين لم يتعودوا الآن على هذه الوقائع والذي يسألون عن الخلفيات المستورة التي تقوم ثقة العلوم المعاصرة بذاتها عليها فإنهم يحتفظون ببعض الدوافع التي تمنعهم من التعاطي مع علم الاجتماع الڤيبري إلا بتكتم. ثم إن ڤيبر قد شدد على لجوئه إلى الحقل المتروك عادة للفلسفة. فقد أكد بالفعل ودون مراوغة أن «القيم» الأخيرة التي يرتبط بها معنى الحياة وكذلك النشاط لا يمكن أن تجد تبريراً إلا بالعقل: بحيث أن الصراعات التي تقرر الالتزام الوجودي لكل فرد هي صراعات لا يمكن تجاوزها. هنا نجد استعارة لصيغة من جون ستيوارت ميل تساعد على تلخيص هذا الموقف: إذا انطلقنا من التجربة الصافية نصل إلى الشرك؛ أي إلى الصراع القوي بين مختلف الآلهة أو بين مختلف نظم القيم (WL 603; S et P 63, WL 507; ETS 427). الانطلاق من التجربة؟ ولكن هذا ما تقوم به العلوم التجريبية بالفعل. ومن وجهة نظرهم نصل إلى صعوبة تأسيس عقلاني لقيم النشاط. ومن وجهة النظر هذه نستخلص أيضاً ما للفلسفة من مهمة: تتحدد هذه المهمة بتوضيح الدلالات النهائية التي يمكن أن تكون إطار مرجعياً لنشاط محكم، مع الأخذ بعين الاعتبار تعددية هذه الدلالات ومقدرتها على إمداد تنوع الممارسات ببنية منطقية، هذا دون أن يتوصل التأويل إلى حل التناقض الاساسي. أما

العلم فهو قادر برأيه على إيجاد حلٍ لهذه المهمة. إذ إن العلم قادر على البرهنة:

«التكلم بلغة مجازية، إذا ما أنجزتم لهذا الموقف أو ذلك فإنكم قد تكونون في خدمة هذا الإله وقد تكونون قد ضحيتم بالآخر. ذلك أنه إذا ما بقيتم أبناءً لذاتكم فإنكم ستصلون حتماً إلى هذه النتائج الداخلية النهائية والمعبرة. بالاستطاعة من حيث المبدأ تحقيق هذه المهمة. هذا ما تقوم به الفلسفة إلى جانب النقاشات المبدئية، الفلسفية من حيث الجوهر والتي تقوم بها العلوم الخاصة. إذا كنا نعرف حدود مهمتنا.... فإننا سنكون أيضاً قادرين على إجبار الفرد للتعرف على المعنى النهائي لما يقوم به من نشاط خاص... WL) .608; S et P 90)

لقد اختار ڤيبر إذاً أن يحدد موقع علمه خارج الفلسفة. بل أكثر من ذلك، بجعله العلوم التجريبية تحتكر شرف «ما هو علمي» وبربطه الفلسفة بالجزء المناسب، فإنه يكون قد بدا بمظهر المعتدي. وبتجاهله، أو بالاحتجاج عليه، فإن الفلاسفة لم يفعلوا شيئاً سوى الرد عليه بعملته.

إذا ما توقفنا عند هذه الحالة من سوء الفهم المتبادل يعني تفويت الفرصة على تجربة فكرية فريدة تفتح الآفاق أمام مجالات غير محددة تتعلق بوضعية إنسان القرن العشرين وموقفه وكذلك بصعوبات وبفرضيات العلوم الإنسانية المعاصرة. ثمة موضوعة تبدو هنا مميزة وهي قادرة على اطلاعنا على أصالة هذا الفكر: إنها الموضوعة المرتبطة بالتاريخ.

# الفصل الأول

## حول أصول المنهجية الفيبرية
## الجدل الدائر
## ضد المدرسة التاريخية الألمانية

فكرة التاريخ في القرن التاسع عشر

لقد تردد القول إلى درجة الاشباع: إن القرن التاسع عشر كان قرن التاريخ. قد لا ينطبق هذا القول انطباقة على ألمانيا، حيث التسمية التي انبثقت من تجريد عصر الأنوار (وهي تسمية كانت غالباً، وإن لم يكن دائماً تابعة عن إلهام محافظ)، قد أثارت فيضاً من الأبحاث كانت النقطة المشتركة فيها المصلحة المرتبطة بفردانية ظاهرات الروح. فسواء تعلق الأمر بالقانون أو بالسياسة، بدراسة اللغات والأساطير والخرافات، بالفن أو بالفلسفة، فإن الطموح كان نفسه: إظهار خصوصية الثقافة في كل عصر. وكيف قدر لهذه الخصوصية، أو لهذا الفارق النوعي أن ينعكس في كل أبعاد وجوده. فمنذ بداية العقود الأولى من القرن التاسع عشر بدأت بعض الاسماء بالبروز كما بدأت بعض المؤلفات التي تتناول العلوم

المقارنة بالصدور: الاخوة شليجل في علم اللغة، شليرماخر في التأويل، سافيني في العلوم القانونية. أما فلسفة التاريخ فعند هيجل، كما تجلى ذلك في دروسه، وبشكل خاص في مقدمة (العقل في التاريخ)، لقد كانت هذه الأعمال مشاركة في هذه الحركة العامة مع شغلها لمكانة خاصة. إنها مكانة تلزمنا بقول بضعة كلمات حول العلاقة (غير المباشرة بحق) بين هيجل وماكس ڤيبر، إنها العلاقة التي تعتبر إحدى المفاتيح التي تتيح لنا فهم الجديد الذي قدمه الفكر الڤيبري.

لقد استعان هيجل، دون شك في ذلك، بمصادر عصره حين أطلق اسم «روح الشعب» على التجانس في المعنى الذي يجمع ضمن كلية «واحدة» مختلف مظاهر عصر متجدد من تاريخ الإنسانية. خلافاً لقضاة وعلماء قانون المدرسة التاريخية في دراسة الحقوق (سافييني) والتي استخدمت قبله هذه العبارة، فإن هيجل لم يتنكر إطلاقاً لإرث عصر الأنوار: إن تقييم الفردانية في كل عصر من عصور الثقافة لم يبدو له غير متطابق مع فكرة تقدم الروح. إن تتابع الحضارات الكبيرة يمكن أن ينسق ضمن رسيمة جمعية يتبدى فيها روح العالم. ثم إن حقيقة هذه الروح، وبالانسجام مع الإلهام الذي بثه عصر الأنوار، لم تكن إلا تحقيق الحرية: بعبارات أخرى، إنها صنيعة كل الأبعاد التي بثها الإنسان في العالم، بنى قضائية وسياسية، دين، فن وفلسفة، كل ذلك بواسطة الحرية ومن أجلها.

يبدو مفهوم فلسفة التاريخ بالنسبة للكثيرين في أيامنا وإذا ما أخذنا بالتفسير الهيجلي له، يبدو ترميزاً لتمثل التاريخ الذي شكل آنذاك تاريخ القرن التاسع عشر. يترافق هذا التبسيط مع بعض التعقيدات وبعض الغموض: كأن يصار إلى القول بالتماهي بين هذا المفهوم وبين حتمية تلغي كل إرادة للناس على مستقبلهم، أو أن يصار

للربط بينه وبين نوع من أنواع التطورية التي كانت تنذر بظهور النظريات الوضعية مع نهاية العصر. ومن المستحسن أن نذكر هنا بأنه لم يكن للهيجلية أي رابط مع كل هذه العقائد التي لا ترى في مستقبل المجتمعات الانسانية إلا الضرورة المجردة والخالية من أية عقلنة لقدر أعمى (مبادئ فلسفة الحق المقطع 342). إلا أننا لن نتوقف باصرار عند هذه النقطة، فالأمر يتعلق بتفسيرات لاحقة خاطئة لم يقع فيها عامة المعاصرون لهيجل أو اللاحقون مباشرة بهم. فهؤلاء بكل الاحوال لم يتدبروا انتقاداتهم بالاتجاه مباشرة للفيلسوف (هيجل). بعيداً عن التعبير بشكل منسق عن الآراء المشتركة في عصره فإن فكرة فلسفة التاريخ كانت خلافاً لذلك، عرضة للانتقاد من كل الجهات. وعبر ماركس وصلت أصداء انتقادات الهيجليين الشباب إلينا: ففلسفة التاريخ لم تكن بنظرهم إلا مصيبة أوقعتها العناية المسيحية والروح المطلق وشبح الله كما صوره اللاهوتيون. لقد كان الهيجليون الشباب وبحق، من الهامشيين والصحافيين والكتاب المستقلين، وكانوا إلى ذلك على قطيعة مع الاوساط التقليدية الذين نشأوا نشأة أكاديمية. ومع ذلك فلم تصادف الاوساط الجامعية حظاً أوفر مع التفكير الهيجلي. فقد قام المؤرخون وقبل غيرهم برفضه بقوة. إذ قام ليبولد فون رانكه Leofold von Ranke وكان أحد أبرز أعلام الجامعة الألمانية في القرن التاسع عشر بإطلاق حكم غير قابل للاستئناف. لقد لاحظ أن فكرة التقدم العزيزة على الفلاسفة آنذاك إنما تعني:

«أن ترتقي حياة الإنسانية وفي كل عصر من العصور إلى مصاف قوة أعلى، إذ يرفعها كل جيل وبامتياز على ما توصل إليه الجيل الأسبق بحيث تكون الحياة الأخيرة الحياة الأكثر امتيازاً، وبحيث لا تكون العصور السابقة إلا حاملة لما سيأتي بعدها. هذا يعني إخفاء

اللاعدالة على الألوهية. فالجيل الذي يعتبر واسطة سيكون عديم الدلالة إن بذاته أو لذاته. إنه جيل لا دلالة له إلا باعتباره شيئاً يمهد لمرحلة تقود إلى الجيل التالي، وبذلك فلن يكون لهذا الجيل من علاقة مباشرة مع الله...[1].

يستحق جدال رانكه مع الفلسفة الهيجلية أن نتوقف عنده للحظات. ذلك أنه يمثل بالنسبة لنا حبكة محكمة جداً مع أطروحات ثلاث ذات بنى مختلفة كلياً. الأطروحة الأولى لاهوتية: إن الفكرة الفلسفية عن التاريخ لا تتوافق مع فكرة التعالي الإلهي، فمن المنطقي أن توصلنا هذه الفكرة إلى الحلولية. والأكثر من ذلك: أن نَفْتَرِضَ أنَّ الله لم يعامل كافة حقب وعصور الثقافة الإنسانية بطريقة متساوية، إن لا يكون قد أولى بعضها مهمات أخرى تختلف عن مجرد اسماعها بتهيئة المرحلة اللاحقة، وأن يكون أخيراً قد نظم الامور بحيث يسير التاريخ باتجاه نهايته، كل ذلك يفتح المجال للشك بالعدالة الإلهية. هذا الحاضر اللاهوتي قد سمح لنا بإعادة إدخال أطروحة الانطولوجيا الرومنطيقية - كل ذلك خلافاً لهيجل -. بموجب هذه الاطروحة تحتفظ كل فردانية تاريخية (كل مدنية) في ذاتها بكل ما لدلالتها من غنى. إن العدالة الإلهية والانطولوجيا الرومنطيقية يمكن تصريفهما بهدف تبرير الأمر المنهجي: على التاريخ أن يرفض استباق المعنى الكلي لمستقبل الإنسانية وعليه بكل تواضع أن يبقى متمسكاً بموضوعه. أي أن يعمد إلى تحليل المعطيات بشكل تجريبي. إن دراسة الأشكال المختلفة التي عاش فيها الناس وبها افتكروا على مدى العصور، وابداء الاحترام للميزات

(1) ليوبولد فون رانكه، في مقالة له عن حقب التاريخ الحديث، ظهرت ضمن مجموعة Werk und Nachlab، ج 2، ص 59، ميونيخ 1971.

الخاصة التي تعتبر مميزة لهم في كل عصر، تلك هي المهام الملقاة على عاتق الكتابة التاريخية.

على القارئ أن لا يفقد صبره. فهل يتوجب علينا أن نستعرض كافة التصورات التاريخية منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهايته، حين يكون ماكس ڤيبر موضوع اهتمامنا المباشر؟ وبماذا يفيدنا رانكه الذي يزعم أنه كان من أكبر مؤرخي عصره، ولكنه مع ذلك فهو ينتمي إلى عصر ناجز لم يعد منذ مدة طويلة يلهم الأفكار وشروط المعرفة التاريخية! ومع ذلك فالرجعة ليست دون فائدة، إذ تفيدنا في معرفة الطرق التي سلكها التاريخ ليصبح علماً من العلوم التجريبية. إن تكليف التاريخ بدراسة المعطيات من خلال نقد المصادر، تلك هي المهمة الكبرى التي شكلت انتصار المدرسة التاريخية الالمانية. إن طموح، هذه المدرسة كان كما يقول رانكه وصف «ما كان كما كان». يفترض ذلك بالطبع رفض كل جمود مسبق للدلالة التاريخية العامة المرتبطة بالتاريخ العالمي. لكن المدهش في ذلك هو أن هذه المشاركة للوصاية الفلسفية قد جرت على حساب الارثوذوكسية الدينية. أما عند رانكه فقد شكلت مقاومة العقلانية الهيجلية، يحدوها قلق الحفاظ على منطقة من الغموض حيث يتسنى للإيمان أن يتفتح فيها، شكلت الحماية التجريبية للكتابة التاريخية: وهذا ما يتناقض مع الاحكام السائدة عند معاصرينا الذين يميلون عامة إلى جعل الفلسفة المثالية سليلاً يتحدر من اللاهوت، (إن «دهاء العقل» كان بنظرهم نسخة معلمنة للعناية الإلهية)، والذين يميلون أيضاً لوصف العلوم الحديثة المتحررة من الفلسفة بانها قد قطعت مع العوالم ـ الخلفية دينية كانت أم تأملية. أما بالنسبة لماكس ڤيبر فالأمر كان خلافاً لذلك شديد الوضوح، ففي تعليقه على المؤلف الاقتصادي روشر Roscher كتب ملاحظاً:

«بإمكاننا القول إنه إلى جانب الصبر لدى الباحث العلمي، فإن الإيمان الديني هو ما يحضه، كذلك الأمر بالنسبة لرانكه استاذه الذي وبهدف انتقاد النزعات المنطقية عند هيجل قد جعل فكرة الله الشخصي التقليدية تتلاشى بشكل بدا مشبوهاً بنظره» (W L 21).

## نقد ڤيبر للمدرسة التاريخية

ها نحن جاهزون لفهم ما مثله ماكس ڤيبر في عصره من أصالة. فقد خرج هو بالذات من قلب المدرسة التاريخية الألمانية. ومن حيث دراسته كان ڤيبر أول الأمر رجل قانون: ففي إطار العلوم القضائية حصل على درجة الدكتوراه عام 1889 ثم حصل على الجدارة عام 1892 في الحقل عينه. صحيح أن الحدود بين العلوم لم تكن قاطعة جداً كما هو الحال الآن، ثم إن دراسته الجامعية قد تضمنت إلى القانون اللاهوت والفلسفة إلى جانب التاريخ والاقتصاد السياسي، وهذا ما أثر لاحقاً على تطوره المستقبلي. وخلال ممارسته القصيرة لعمله في حقل القضاء مارس ڤيبر ما ظل بالنسبة له من الثوابت في حياته كرجل علم: لقد ظل متمسكاً بالترابط بين مختلف «العلوم الإنسانية» (لم تكن هذه العبارة سائدة في عصره) - علوم الدولة = السياسية والقانون والاقتصاد والتاريخ - وكانت هذه العلوم هي ما شكل مثار اهتمامه. لقد عنى في كتاباته الأولى (أطروحة الدكتوراه وأطروحة الجدارة) بالتاريخ وبالقانون التجاري في المدن الايطالية وبالتاريخ الزراعي في روما، وقد تطرق لموضوعاته من زاوية العلاقة بالقانون العام وبالقانون الخاص. لم يكن ڤيبر إطلاقاً قاضياً بالمعنى الدقيق للكلمة. إن الفارق الذي لاحظه فيما بعد بين العلوم التجريبية المرتبطة بالعمل (علم الاجتماع والتاريخ) والعلوم العقدية، التي تحاول استكشاف المعنى

«الصحيح» و«المشروع» لاغراضها (القانونية، المنطقية الاخلاقية والجمالية) (راجع W. et G 1- 2; E et S 4). هو ما يعبر عن الارتباط الاساسي الذي تحدد توجهه النظري تبعاً لما ينطوي عليه من وظيفة: ومن المعلوم أنَّ أذواقه قد توجهت نحو العلوم الأولى وقد خصص معظم أبحاثه لها.

لقد صنف ماكس ڤيبر كتاباته حرفياً ضمن سلسلة الكتابات المرتبطة بالاقتصاد السياسي التاريخي (راجع WL 208; ETS 204)، مع إشاراته منذ البداية إلى ما بينها من تباعد. أما أولى مساهماته في المسائل المعرفية في حقل العلوم الانسانية فقد أخذت من النقاش مع أفكار ممثلي هذه المدرسة حجة لها. ومن أبرز هؤلاء الممثلين كان وليم روشر وكارل كنيس. لقد ظهرت هذه المساهمة في إطار أزمة الفكر الاقتصادي وهي الأزمة المعروفة تحت اسم النقاش المنهجي (Methodenstreit)، حيث يتصارع ممثلي التقليد التاريخاني مع مخالفيهم الذين بتأثير من كارل منجر قد حاولوا التطرق لاقتصاد التاريخ ليجعلوا منه علماً نظرياً يهدف لاقامة القوانين المجردة التي تنظم المظاهر الاقتصادية الصرفة في الظواهر الاجتماعية. أما الآخرون فقد قرروا مستقبل ماديتهم: الهامشية والانشغال بالاقتصاد العام وقد استطاع هؤلاء عبر طرق مختلفة وعبر مراجعات نقدية الاستمرار في الحفاظ على مكانة خاصة ضمن الدراسات الاقتصادية كما استطاعوا تحقيق طموحاتهم.

أما الموقع الذي اتخذه ماكس ڤيبر وسط هذا النقاش الدائر فكان موقعاً متمايزاً. لقد حمل بشدة على الاقتصاديين «الصافين» لأنهم أصروا بقوة على الفوارق التي تفصل المعرفة الشرعية أو القانونية (أي معرفة القوانين) عن معرفة الواقع العيني. ولقد وجد نفسه رافضاً

تتبع هؤلاء المنظرين في معارضهم الحامية للبحث التجريبي والتاريخي، (راجع WL 187; ETS 175). لقد أخطأوا بنظره لأنهم اعتبروا صياغة القوانين هدف المعرفة الأعلى. ولأن المثال المعرفي الذي يستند إلى المشابهة مع علوم الطبيعة كان مثالاً محكوماً بالالتباس. فبدل التفكير في وظيفة الرسائم الذهنية الشكلية الصرف وسط منطق المعرفة قام أنصار الاقتصاد النظري بتغذية الوهم الذي يقول بامكانية اشتقاق الواقع انطلاقاً من جمل مجردة. والاقتصاد وحده لم يكن كافياً بالطبع للقيام بهذه المهمة. لكن مهمة الاقتصاد كانت تكمن في التشارك مع الفروع العلمية الأخرى التي تدرس بطريقة منهجية متماهية مع مختلف مظاهر النشاط الإنساني، حتى يصار في نهاية الأمر إلى أن تتمكن «جملة هذه النظريات المجردة من استيعاب واقع الاشياء الحق - وهذا ما يعني امكانية استيعاب ما يستحق استيعابه في الواقع (WL 188; ETS 176).

لقد وجد ڤيبر إذاً في الاقتصاد المجرد متغيراً للتصور الاستدلالي لهدف المعرفة الذي يسيطر برأيه على كل أشكال المعرفة في عصره. لم يبخس ڤيبر مع ذلك ما للصياغة المفهومية من جدوى ومعلوم أن هذه المدرسة قد قيمت بايجابية ضرورتها، خلافاً للعادات وللتقاليد التاريخية. كذلك يعتبر اسهام ڤيبر المنهجي الأكثر شهرة، وهو ما صاغه عبر نظرية النموذج المثالي(2)، يعتبر ضمن أمور أخرى محاولة تهدف لتحديد مكانة البناءات الفكرية المجردة،

---

(2) جرت العادة على استخدام الكلمة الالمانية Ideal type (النموذج المثالي) في الفرنسية أيضاً وبنفس طريقة الكتابة الالمانية. وقد عرض ڤيبر مفهومه لهذا المصطلح في مقالته عن موضوعية المعرفة حيث حدد النموذج المثالي باعتباره جدولاً فكرياً تم استخلاصه من خلال فكرة المظاهر المحددة من الواقع.

بحيث تظل الهامشية مثلاً نموذجياً وسط مجموع سيرورة المعرفة فالعلم يزداد وضوحاً برأيه بقدر ما يكشف وسط شقوق الرسيمات المتشابهة المفاهيم التي يستخدمها. يزداد العلم ضلالاً حين يعتبر ما هو ليس إلا وسيلة معرفة غاية لهذه المعرفة. ذلك أن النموذج المثالي «عالم لا تناقض فيه لعلاقات خاضعة للعقل» (WL 190; ETS 179 -180)، لا يولي الفعالية التاريخية أي أهمية. لا وجود لمجتمع عيني معروف يعمل تبعاً لقوانين التبادل المحددة بشكل عقلاني دقيق. وحين نجعل من مضمون القوانين المشار إليها هدفاً نهائياً للبحث، فذلك يعني الركون إلى ألاعيب الفهم المنطقية على حساب علم الواقع الأصيل.

علم الواقع: إنها العبارة التي تتردد باستمرار تحت ريشة ماكس ڤيبر، معبراً بها عن نوع المعرفة التي يهدف إليها. ففي هذه العبارة نجد إشارة إلى السمة التاريخية لما يقصده وإلى ما يرتبط بها من طبيعة تجريبية تتميز به طريقة بحثه:

«إن العلم الاجتماعي الذي نقترح ممارسته هو العلم بالواقع. إننا نريد أن نفهم من خلال فرادته واقع الحياة التي تحيطنا والتي نجد أنفسنا وسطها، الصلة والدلالة الثقافية لمختلف تمظهراتها في هيئتها الحاضرة من جهة ومن جهة أخرى الأسباب التي جعلتها تتطور تاريخياً تحت هذا الشكل وليس تحت أي شكل آخر» (WL 170- 171; ETS 152- 153).

إن برنامجاً كهذا لا يمكنه بالطبع أن يكون مكتفياً بنماذج مجردة توسع منطق عمل جرت عقلنته بطريقة مثالية. إن علم الواقع وخلافاً لعلوم القوانين، (النواميس) هو العلم الذي يحدد لنفسه غرضاً يقوم على فهم الاشكال التاريخية المفردة عبر فرادة بنيتها وكيفية تكونها.

خلافاً لرانكة ولمنافسيه في حقل الاقتصاد، شدد ڤيبر على دور التاريخ وبشكل أكثر عمومية على العلم وعلى دراسة المعطيات التجريبية. علماً أنه قد فهم ما يترتب عن طريقته من مفارقات بشكل جد عقلاني.

يتضح لنا من خلال مطالعة الابحاث المتعلقة بروشر وكنيس أن الانتقادات التي يوجهها ڤيبر لهذين الكاتبين وبواسطتهما إلى مجمل المدرسة التاريخية ليست كالانتقادات التي يوجهها أنصار المدرسة التي تأخذ بالاقتصاد المجرد. وبدل أن يرفض التوجه التجريبي لمشروعهم المعرفي فهو يأخذ عليهم على العكس عدم معرفتهم بأحكام كل ما ينجم عن هذا التوجه من متطلبات. وباختصار أن القطيعة مع «التأمل» وإذا ما أخذنا بالعنوان الذي شكل مجدهم، لم تكن قطيعة قدر لها أن تبلغ حدها النهائي. إن القلب المثالي للتاريخ لا يمكن اختصاره، كما اعتقدوا بالتحديد المسبق للمعنى الذي ينجم عنه والذي يتشكل عبر نظرة كليانية. إن ذلك يسيء أيضاً إلى البنية المنطقية للمفاهيم المستخدمة، وهذا مستوى لم يستطع المؤرخون أن يرقوا إليه.

باستفادة إلى الكانطية الجديدة في تأويلها لفلسفة هيجل، وجد ڤيبر في فكرة هيجل عن انتشار المنطق، حلاً مبتكراً لمسألة تقليدية ترتبط بنظريات المعرفة: إنها المسألة المعروفة بـ(Hiatirs irrationalis) «وهي ما يفصل بين المفهوم والواقع»: بعبارة أخرى إنها الانشقاق الذي لا يبدو أن هنالك ما يسده بين نتاج الفكر وبين غنى العيني الذي لا نهاية له. وقد أطلق على هذا الحل اسم Eranatisme، وهو حل يقوم على نوع من الأقنمة يعطي المفاهيم العالمية قالب وحدة ما فوق ـ تجريبية على أن يُحال إليها تنوع

الظاهرات التي يفترض أنها تنجم عنها. وإحدى الفوائد التي تنجم عن هذا الأسلوب هي أنها تسمح لنا ظاهرياً بإقامة توازٍ بين نمط التحاجج عند المؤرخ وبين نمط البرهنة المحكم عند عالم الرياضيات:

«تكمن الافتراضات الأولية الماورائية لمضمون حقيقة هذه المعرفة في اعتبار المضامين المفهومية، كما هو الحال في الوقائع الماورائية خلف الواقع، والواقع يستقي منها بالضرورة، بنفس الطريقة التي تنبع فيها القضايا الرياضية الواحدة من الأخرى» (WL 16).

إن توازٍ خادع، ومع ذلك فهو تواز يستلهم هنا بحسب ڤيبر من المثال الاستنباطي لفعل المعرفة. والمدرسة التاريخية لم تعرف التخلص منه، ولهذا السبب أيضاً لم تستطع التخلص من التقاليد المفهومية المرتبطة بالفكر التأملي. ومع التخلي من حيث المبدأ عن الفلسفة الهيجلية فإنها قد ظلت مع ذلك تتعامل مع «تمثلات ما ورائية لا يمكن إدخالها بنجاح إلا في إطار الاشتقاق الهيجلي» (راجع WL 19). لقد أورد ڤيبر تمثلاً على ما يقول المفهوم الكلاسيكي المعروف، مفهوم روح الشعب، وهو ارث يعود إلى Savigny. وإلى هذا المفهوم ترجع كل التعبيرات الثقافية (من قانون لغة ودين الخ) كما لو كان هو الاساس. (راجع النصوص - النص الأول).

إن الأمر الأخطر مع ذلك هو أن المؤرخين في استخدامهم لمفاهيم من هذا النوع دون العودة إلى ما تقدم عليه من بعد انطولوجي إنما يعني التسكير على أنفسهم كما لو كانوا قد وقعوا في فخ. ذلك أن ما يرتبط بالعلوم التجريبية من امكانيات فعلية إنما هي باستمرار أقل بما لا يقاس مقارنته مع ما يطمح إليه في عملية

استدلال كاملة. فالاستدلال لا يمكن أن يستنفد اطلاقاً، لا من أعلى حيث لا يمكن إلا التوجه نحو الاسباب الأخيرة ومنها تتبدى ضرورة الكل، أو من الأدنى حيث يظل هذا الكل في قلب المتغيرات. لا يمكننا تحاشي هذا النقص، وهذا ما حدا بالبعض للجوء إلى الفرضية التيولوجية: إننا ندخل في حساب الفهم الانساني المحدود ما يتبقى من غموض لا يمكن رده وهو ما يشكل الرابط لكلية التاريخ، وهكذا لاحظ ڤيبر في أبحاث روشر ذلك التواطؤ الغريب، وهو ما نجده أيضاً عند رانكه بين جدية البحث التجريبي وبين الارثوذوكسية الدينية. وقد كان لرفض الهيجلية نتائج مبهمة أيضاً.

«يشكل روشر قياساً على هيجل ارتداداً أكثر مما يشكل نقيضاً: لقد انتهت الميتافيزيقا الهيجلية، كما اختفت أيضاً سيطرة التأمل على التاريخ، ومكان تأليفاته الماورائية الفذة حل نوع من الإيمان الديني الذي يمتاز بسطحيته وسذاجته. ولكننا نلاحظ في الوقت نفسه انسجام ذلك مع عملية تطهير، بل بإمكاننا التحدث عن تقدم في غياب الاسباب المسبقة، أو كما يقال أحياناً وإن بشكل يخلو من النباهة «في غياب الافتراضات الأولية» عن العمل العلمي» (WL 4).

يعبر هذا الغموض في الواقع عن التناقض الاساسي في ما تقوم به المدرسة التاريخية من خطوات. فقد ظل طموحها موازياً لما كان عليه الطموح في الفلسفة: معاينة **المعنى** الذي تعايشه حركة تاريخ الانسانية. ولهذه الاسباب ورغم احترافها التجريبية لم تستطع هذه المدرسة احداث قطيعة على المستوى المنهجي. في البحث عن علة هذا التناقض نصل إلى ما نفهمه عند ڤيبر وهو ما يعرف بمشروعه الخاص في المعرفة: إنجاز ما أرادت المدرسة التاريخية القيام به، ولكن بوسائل غير ملائمة، أي تحويل التاريخ إلى علم تجريبي.

## إصلاح المنهجية

إننا نبحث عبثاً عن مساوٍ «لمقالة في المنهج» في أعمال ماكس ڤيبر. وبالواقع فقد أبدى ريبة كبيرة تجاه المنفعة التي تترتب عن الاعتبارات المعرفية المتعلقة بتقدم البحث العيني، والتي كانت المهم بنظره. «لنلاحظ حرفياً أنه جواباً على السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كان بالامكان أن نشتق من ذلك كله ما يفيد المنهجية **العملية** في الاقتصاد السياسي، فإننا نجيب بداية بالتسلب. ما يهمنا هنا هو معرفة بعض العلاقات المنطقية»، هذا ما أثبته في بداية أول دراسة له عن كينز (WL 46 هامش رقم 2). ومع ذلك فإن مجمل ما خصصه من كتابات تناولت مسألة المنهج ونظرية المعرفة يشكل جزءاً كبيراً يعرف باسم نظرية العلم[3]. ثم أن من آخر النصوص التي ألفها نجد «نظرية في المقولات الخاصة بعلم الاجتماع» والتي كانت معدة لتكون الجزء الأول من «الاقتصاد والمجتمع» وهي من النصوص التي تسبق مباشرة أولى الصفحات الكثيفة والصعبة التي تتناول أسساً منهجية (WG 1- 11; ETS 4- 19). ماذا يعني له إذاً التفكير بالمنهجية؟ وما الذي دفعه على صرف طاقة كبيرة للقيام بمشروع يعرف أن الفائدة المرجوة منه قليلة.

مما لا شك فيه، أنه ليس علينا أن نأخذ نفيه للفائدة العملية

---

(3) العنوان الكامل لهذا المؤلف هو: (Gesammelte Aufsâtze zur wissenschaftslehre)، (المؤلفات الكاملة حول نظرية العلم)، وقد طبعت كاملة في توبنجن 1968. أما الترجمة الفرنسية الصادرة عنها فقد أسقطت بعض المقالات ولا سيما المقالة حول روشر وكينز وفيها نفهم الجدل الخاص الذي من خلاله يمكننا تطوير نظرية في المعرفة عند ڤيبر.

لاعتبارات من هذا النوع باعتباره نفياً لا قيمة له. إن ما يركز عليه هو التأكيد على الفكرة التالية: على العالم أو المؤرخ أو الاقتصادي أو عالم الاجتماع أن يكون متأكداً من القواعد التي ينتهجها قبل أن يشرع في عمله. من هذه الزاوية يصح القول بإنه كان مناهضاً للديكارتية. بالنسبة له يعني الأخذ بمنهجيات مسبقة باعتبارها الشرط الضروري لصحة العمل البحثي العيني، إنها تعني وضع الشيء بالمقلوب:

إن ذلك قد يكون مشابهاً للقول بإن معرفة التشريح نظرياً إنما يعني أيضاً السيطرة على الخطوات التي تكفل التنفيذ! (WL 217; ETS 220). أما التجربة فقد أثبتت وعلى العكس من ذلك؛ أن من يمهرون في منطق العلوم نادراً ما يستطيعون القيام بعمل علمي. بل يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك: فغالباً ما تبقى وعودهم وعوداً عقيمة، ذلك أن المسائل المعرفية الحاسمة بالنسبة للعلوم، غالباً ما تكون متأتية من الممارسة المرتبطة بها. فلا وجود لمنهجية مثمرة إلا لتلك التي ترافق العلوم إبان العمل، مما ينفي كلياً «التأملات المعرفية الصرفة والتأملات العرفانية» (WL 217; ETS 221). ومن هنا لا يمكننا أن نجعل من ضرورتها فرضية مقبولة سلفاً. أما الأهمية التي تعطى في أوقات معينة لمسائل المنهج، إنما تعني مرور العلوم المعنية بالمنهج بأزمة ما: إنها تعني انقلاب «وجهات النظر» التي توجه التساؤلات مما يستدعي مراجعة «الاشكال المنطقية» (WL 218; ETS 221). وإذا كان ڤيبر قد أولى هذا النوع من الأسئلة أهمية ما رغم عدم جاذبيته الطبيعية في هذا الموقع، فذلك يعود إلى قناعته بأن التاريخ والعلوم التاريخية بشكل عام إنما كانت تحديداً في هذا الموقع (المرجع نفسه).

«مراجعة الاشكال المنطقية»: إن الأولوية المعطاة في هذا الإطار إنما تقوم أولاً على رفع الفرضية المسبقة التي تقبل وجود أحكام ناموسية مسبقة (nomologiques) وهذا يفترض التشكيك بتقليد فكري يعود إلى القرن الثامن عشر، وهذا ما أثبته ڤيبر من خلال اطلاقه عليه اسم «الاسمية الطبيعية» (WL 186; ETS 175). إن القيام بإثبات اكتشاف قوانين تكون هدفاً نهائياً للعمل العلمي، إنما ينتج بالفعل عن سيطرة نموذج العلم الذي تقترحه المعارف الحديثة في الطبيعة ومن التحديد «للموضوعية» التي تعتبر بمثابة نتيجة لها: أي لنقل، إنها الفكرة التي تعتبر أن لا وجود لمعارف ثابتة قادرة على الزعم باكتساب شرعية تتجاوز الأفراد، إلا بشرط التوصل إلى نوع من الاستقلالية المنفصلة عن كل تقييم.

فما هو في الظواهر الفردية غير فردي، وما يتردد عبر سلسلة من الاحداث إلى سلسلة أخرى وما يسمح أيضاً باعتبار كل سلسلة كما لو كانت حالة تمثّل انتظاماً نموذجياً، إن ذلك هو ما يعتبر جديراً بإثارة انتباه علمي. وخلافاً لذلك يعتبر الاهتمام بالفردي باعتباره فردياً، أو بمعنى آخر الاهتمام بالمظهر النوعي الخاص بظاهرة ما اهتماماً يعبر عنه بقيم لا يمكننا أن نبلغ بها درجة التعميم.

لم يكن ڤيبر يجهل معنى «العقائد الطبيعية» التي جرت المزيد من الانتقادات إبان القرن التاسع عشر، من جانب الفلاسفة المثاليين أول الأمر ثم من جانب المدرسة التاريخية بعد ذلك. إلا أن هذه الانتقادات لم تلامس بنظره جوهر المسألة: إن استمرار الأخذ بالمثال الاستنباطي بالنسبة للمؤرخين بالذات يعني أنهم ظلوا أسرى الخلط بين السببية وبين الانتظام المبرر. أما الوضوح اللازم للمهام المنوطة بالعلوم التاريخية ولنمط الحياة العلمية التي يمكن أن تثيرها

وهي مبررة بذلك، فيقضي أن نؤكد دون الوقوع في أي التباس بأنه **نوع من الشرح السببي غريب كلياً عن مفهوم القانون**. يعالج التاريخ جوانب حديثة غير قابلة للتكرار ويحاول أن يشرح ما فيها من سببية فعلية، أي من سببية فريدة تنظم ما بين بنيانها: «وحدها الأشياء الفعلية أي العينية هي التي تمثل في ظهورها أسباباً فعلية والأسباب هذه هي ما يدرسه التاريخ»[4](WL 48).

لقد رأينا أعلاه أن ما كان ينتقده ڤيبر لدى اقتصاديي المدرسة التاريخية (وهي مدرسة ظل يعلن باستمرار انتماءه إليها) إنما كان الارتباط الذي ظل قائماً، خلافاً لكل أقوالهم، مع فلسفة هيجل الماورائية. وبباطل أم بحق[5]، لقد رأى ڤيبر علامة التبعية هذه في الاستخدام الذي استندوا إليه بأخذهم لمقولات عامة: فالمقولات هذه كانت «ما ورائية»، مهما كان الكلام دائراً حول الزعم بإيضاح حقيقتها. فبين الأخذ بمقولات الفكر التاريخي من جانب (وهو ما يطلق عليه في أماكن أخرى اسم: نظرية المعرفة القديمة والمدرسية»، (WL 208; ETS 204)، وبين المثال الاستنباطي في معرفة الآخر، ثمة تواطؤ ضيق بنظره. إن نمط مراجعة الاشكال المنطقية التي نجدها الآن في مجال العلوم التاريخية هو نمط يعتبر

---

(4) ما زال هذا النقاش راهناً، هذا ما تشهد عليه أعمال ويلم دراي الصادرة 1950 والتي قام بول ريكور بتقريبها من بعض الأمور المنهجية عند ڤيبر. إن امكانية اللجوء إلى تضمينات سببية تعتبر مسألة مركزية في نظرية المعرفة المرتبطة بالعلوم التاريخية. بل إنها تطال نظرية المعرفة ككل إذ تقتضي الاجابة الايجابية عليها الاعتراف من حيث المبدأ بتعددية أنظمة المعرفة العلمية.

(5) يعتبر ذلك خطأ من حيث التأويل الهيجلي. لكن لذلك أهمية دنيا في فهم المنهجية الڤيبرية.

من قبيل تحصيل الحاصل: لا بد من تسجيل استبعاد ما أطلق عليه في أوقات أخرى اسم «واقعية الكليات» وذلك من خلال تحديد شروط استخدام المقولات بشكل مبرر. إن ما كان يدور في ذهن ڤيبر آنذاك هو تحديد مهمة علم الاجتماع وإيجاد تبرير نهائي لهذا العلم: في رسالة له إلى روبرت ليفمان كتب ڤيبر في التاسع من آذار مؤكداً بالفعل أنه قد أصبح عالم اجتماع، وذلك «ليضع حداً للتخيلات المهمة التي يثيرها باستمرار العمل على مفاهيم جماعية. بعبارات أخرى: لا يمكن أن يمارس علم الاجتماع إلا انطلاقاً من عمل الفرد أو الأفراد أياً كان عددهم، أي ما يعني أيضاً العمل بطريقة «فردية» صرفة داخل المنهج» (ورد هذا الاقتباس في كتاب ف. مومسن W. Mommsen: ماكس ڤيبر: .المجتمع، السياسة والتاريخ. منشورات Suh, 1974 Kamp، ص 256 هامش 57).

ولأن فكرة الفردية فكرة تقع على حدود الخيارات الاخلاقية ـ السياسية وعلى حدود الفرضيات المنهجية التي تعارض مختلف المدارس في ميدان العلوم الاجتماعية فإنها قد أصبحت الآن أكثر الأفكار إثارة للالتباس. والكلام عامة عن «فردية منهجية» عند الحديث عن ماكس ڤيبر لا يعني قول الشيء الكثير، هذا ما لم نذكر على الأقل بالنوايا النقدية المحددة التي كانت ملهم كاتبنا حين كان يؤكد بأن الفرد إنما يمثل «الحد الأعلى» من وجهة نظر علم الاجتماع الفهمي «أي من وجهة نظر علم الاجتماع كما كان ينوي هو تطبيقه (WL 439; ETS 345). وهل ثمة حاجة لتحديد أكثر بياناً؟ إن ڤيبر لم يحاول قط أن يشرح الحقائب الجماعية انطلاقاً من التعددية التي لا حصر لها لأفعال أفراد مفردين. بل إنه لم يستوعب مشروع عملية من هذا النوع لا يمكن تحقيقها. وحين كان يفترض مبدئياً ان التشكيلات الاجتماعية كالدولة والمنظمات الحرفية

والمجتمعات العاملة والمؤسسات الخ. . «إنما تمثل تطورات وجملة نشاطات نوعية لأشخاص مفردين (W et C 6: E et S 12) أو حين كان يعتبر أن على علم الاجتماع أن يجعل من المفاهيم الجماعية «نشاطاً قابلاً للفهم» أي جعله ودون استثناء نشاطاً ينسب إلى فاعلية الافراد الذين يمارسونه، فإنه لم يقصد من ذلك إلا جعله بمثابة حاجز. فالمؤرخ وكذلك عالم الاجتماع كلاهما لا يمكنه تحاشي التعامل مع مفاهيم توصل إلى وحدات جماعية. والتأكيد استهلالياً أن هذه الوحدات لا يمكن أن تكون إطلاقاً شيئاً آخر إلا تجميعاً لبعض الأنماط العملية («فالمفاهيم مثل الدولة» الاقطاعية أو ما يشابهها إنما تعني بالنسبة لعالم الاجتماع عموماً مقولات ترمز إلى أنواع معينة من أنواع التعاون الإنساني. . .» ـ W et G 439 E et S) (345، إن ذلك لمما يقي من الوقوع في تفسيرات خاطئة على علاقة بالجوهر، ومن التأثيرات المعكوسة التي تثيرها حتماً في المساق التفسيري: إن ذلك يسهل الابتعاد مسبقاً عن كل إغراء يحمل على إلصاق بنية ذوات مستقلة بهذه الوحدات (الأمة، الشعب الدولة الخ)، حيث النزعات والارادة والمشاريع بإمكانها أن تعطي تقييماً للشرح.

إن الازدراء الذي أبداه ڤيبر تجاه الايحاءات التي تنجم عن المقولات الجمعية لهو ازدراء له أصوله في الأرضية الصلبة التي تتمتع بها العلوم التي تميل إلى التجريبية. لقد كان ذلك وبعبارات أخرى ترجمة لرفض عوالم أخرى على مستوى منطق بناء مفاهيم خاصة بالعلوم الاجتماعية. والاهتمامات عينها قادته لتحديد مفاهيم أساسية في هذا العلم (مثل مفاهيم السلطة والسيطرة بشكل خاص) مستنداً بذلك إلى مفهوم جريء هو مفهوم الخط. فالسلطة كما نجد ذلك في إحدى فقرات القسم المنهجي من كتاب «الاقتصاد

والمجتمع» تعني «إعطاء الخط الكافي لتتمكن كل علاقة اجتماعية من تحقيق إرادتها الخاصة وسط هذه العلاقة بالذات، حتى لو تطلب الأمر تخطي كل مقاومة، ولا يهم بعد ذلك الشيء الذي يستند إليه هذا الخط». والسيطرة تعني: «إعطاء الأمر ذي المضمون المعين خطاً ليجد طاعة وقبولاً من قبل أشخاص يمكن تحديدهم» (W et G 28; E et S 56). والدولة بدورها، كما أي بنية جمعية، تستمد جوهرها من الممارسة حصراً، من ممارسة الحياة الجمعية التي تجمعها. الأمر الذي يعني أن الدولة «لا تكون.. أو لا تعود موجودة بمجرد أن ينتفي الخط الذي يسير أنماطاً محددة من النشاطات الاجتماعية الموجهة بشكل له دلالته» (W et G 13; E et S 24). ذلك أن ما يعطي الدولة والسيطرة والسلطة، وبالتالي أي وحدة اجتماعية أخرى وجودها، ليس إلا نشاط الناس الذين يمثلونها. وجوهر هذه الوحدات لا يمكن تحديده بشكل منفصل عن هذه النشاطات أو لنستعمل مصطلحاً أكثر حداثة، بشكل منفصل عن هذه الممارسات التي تؤلفها: عن منطق هذه الممارسات وعن روح البنى التي تتولد عنها.

بل إن لمفهوم النموذج المثالي، الذي يشكل بالنسبة للعديد من الشراح والمفسرين أساس المساهمة التي قدمها ڤيبر في حقل المنهجية في العلوم الاجتماعية. إن له وظيفة تقوم على طرد الأوهام التي ارتبطت باستخدام مفاهيم جمعية. ونحن لن نحاول هنا تفحص كل المسائل المصرفية التي يثيرها هذا المفهوم. لكن الصحيح أيضاً أن ڤيبر قد صنف ضمن مفهومه الذي قدمه تحت عنوان النموذج المثالي مفاهيم تتمتع بأشكال جد مختلفة: مقولات عامة مثل مقولة التبادل (W L 202; ETS 196)؛ تشكلات تاريخية فريدة: الاقطاع، الرأسمالية، المسيحية، الخ: أنماط تشير إلى دينامية تقاطعات التطور

التاريخي (الماركسية بشكل خاص - راجع -WL 204- 201; ETS 199 200). تمثلات معقدة، أو مركبة تؤثر على السلوك التجريبي عند الأفراد (كذلك الاعتراف ببعض القيم التي تشكل وجود الدولة (WL 195 -194 ETS -201 -200. أو أخيراً نظريات قيد التطور مثل المثل الكلاسيكي الذي قدمه بشأن مفهومه عن الهامشية. إلا أن هذا الغموض الظاهر إنما يتأتى فعلاً عن الرغبة بتحميل نظرية ڤيبر في النماذج المثالية أكثر مما باستطاعتها أن تتحمل. ذلك أن ڤيبر لم يزعم دون شك أنه قد أعطى العلوم الإنسانية أداة فريدة في نوعها أو إنه قد أغنى جعبتها المنهجية بمساهمة غير معلنة. بل وبكل تواضع، لقد أمل أن يسجل وجود جانب من جوانب العمل المنهجي الذي يقوم به (حتى دون وعي) كل من المؤرخ والاقتصادي وعالم الاجتماع:

«... وبالفعل كيف يمكن تحديد مضمون مفاهيم مثل «الفردية، والامبريالية» و«الاقطاع» و«الماركنتيلية» و«الاصطلاحي» وغيرها مما لا حصر لعدة من بناءات مفهومية من هذا النوع والتي تحاول بواسطتها السيطرة على الواقع باستخدام الفكر والفهم؟... إن اللغة التي يستخدمها المؤرخ لتحتوي وفي المئات من الكلمات المستخدمة على لوحات من مثل هذا الافكار غير المحددة، وهي استخدام يقتضيه اللفظ بحيث يفرض نفسه بشكل غير معقلن، بل إنها كلمات نشعر أولاً بدلالتها بشكل حدسي حتى لو لم نتفكر بها بكل وضوح» (WL 193; ETS 184).

التفكير بوضوح في إطار العلم الذي يعصى على التجربة، تلك هي الخيوط الاساسية للمنهجية الڤيبرية»: بعبارات أخرى، لا بد من استخراج النتائج المعرفية في إحالتها على ما يتخطى الواقع الذي

يمثل قدر عصرنا. ذلك أنه وكما سوف نرى، أن الاعتبارات المنهجية لا تتوضح حقاً إلا على خلفية التفسيرات التي تتناول وضعية وظروف الإنسان في العصر الحديث. وهو تفسير نجد أن لماركس أو لنيتشه[6] أثراً فيه يفوق بكثير أثر مختلف نظريات المعرفة المعروفة في عصره.

---

(6) لم يصر للتحدث عن تأثير نيتشه على ڤيبر إلا منذ وقت قصير. وقد أثار ذلك وليم هنيس في مقالة له ظهرت عام 1987 وقد أشار إلى تأثير أفكار نيتشه ولغته على ڤيبر وقدم الادبيات التي تثبت رأيه. ظهرت المقالة عام 1987 في توبنجن. وقد استند المؤلف إلى رسالة وجهها ڤيبر إلى زوجته عام 1894 ليؤكد أن أول القراءات المنظمة لنيتشه قد قام بها ڤيبر بين الاعوام 1895 و1896.

# الفصل الثاني

# ماكس ڤيبر والماركسية

قبل أيام من وفاته كان ماكس ڤيبر يستمع إلىَ محاضرة حضرها أيضاً ازوالد شبنغلر. وفي طريق العودة أسر ڤيبر إلى شبنغلر بالقول التالي: «إن مدى إخلاص المثقف وبخاصة الفيلسوف، إنما يقاس في أيامنا بالطريقة التي يحدد فيها المثقف (أو الفيلسوف) موقعه بالنسبة إلى ماركس ونيتشه. إن الذي لا يعترف بأنه لولا عمل هذين المؤلفين لما استطاع أن يقوم بجزء كبير من العمل الذي يقوم به لهو إنسان يخدع نفسه ويخدع الآخرين. إن العالم الثقافي الذي تحيا وسطه لهو عالم تشكل وفي جزء كبير منه بفضل إسهام كل من ماركس ونيتشه» (أشار إلى ذلك أ. بومغارتن في كتابه ماكس ڤيبر، الأعـمـال والإنـسـان: E. Baumgarten Max Weber: Werk und Person. 345).

حول مدى مساهمة نيتشه في تطوير ڤيبر لنظريته عن التاريخ سنقول لاحقاً بضعة كلمات. ما يهمنا هنا هو تفصيل العلاقات بين ماكس ڤيبر وكارل ماركس. تبدو إثارة هذه النقطة ضرورية هنا، خاصة وأن الكتاب والشراح الفرنسيين (ولأسباب تتعلق بشكل خاص

تثير في فكر ڤيبر نقداً للماركسية مهملين بذلك القرابة العميقة بين التساؤلات وبين الرؤى التي يمكن رصدها لدى كلا المؤلفين. بتاريخهم الايديولوجي) قد أشاروا وبتوسيع إلى النقاط وللعناصر التي تتساوق هذه القراءة الفرنسية لماكس ڤيبر مع معرفة غير متساوية لمختلف جوانب أعماله. فبعض المقتطفات من المؤلفات المنهجية وبخاصة الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية قد أثارت الانتباه بشكل جد متميز. أما كتابه الاقتصاد والمجتمع فغير معروف بشكل جيد، أما مؤلفاته الأخرى ونعني بها الأعمال التي تناولت علم الاجتماع الديني (والمخصصة للكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية ولليهودية القديمة أيضاً) فهي اعمال مجهولة عملياً.

مما لا شك فيه أن كتاب ڤيبر الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية قد أثار منذ ظهوره جدلاً والتباساً. حصل ذلك رغم حذر المؤلف الذي حاول الدفاع عن نفسه في السطور الأخيرة من كتابه تجاه امكانية إحلال تفسير روحاني محض للمدينة وللتاريخ، وهو تفسير أحادي الجانب، كان التفسير السببي الذي يعتبر مادياً واحادي الجانب أيضاً. ان الدور الذي توليه هذه الدراسة إلى الأخلاق الدينية في تشكيلها لظروف الحياة وعبر ذلك في تشكيلها للنظام الرأسمالي في الانتاج والتبادل، لهو دور يقلب ظاهرياً أمكنة «ما هو محدد (بالكسر) وما هو محدد (بالفتح) هذا إذا ما أخذنا بعبارات شائعة في المصطلح الماركسي المعروف آنذاك. بالنسبة لكثيرين، حتى في أيامنا هذه، ينحصر معنى الاخلاق البروتستانتية... في هذا البعد الجدلي: وهو تفسير يمكن أن يحيلنا أيضاً إلى نصوص أخرى معاصرة تقريباً حيث يرفض ماكس ڤيبر وبطريقة قطعية ما «يسمى» با«لتصور المادي للتاريخ» والذي يرى فيه نتاجاً لترابط بين نزعة

طبيعية في الفكر تجنح به باتجاه التفسيرات الواحدية من جانب، وبين «الوطنية المحلية» التي طورتها مذاهب الاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر من جهة أخرى. [راجع النص رقم 2 في ملحق هذا الكتاب].

لا ننكر أننا نجد عند ڤيبر نقداً للماركسية. هذا ما نصادفه في النصوص التي نشرها بين 1904 و1905، وهي صدرت في مقدمة كتابه الاخلاق الاقتصادية للأديان العالمية الكبرى (1915)، حيث يرفض ڤبر ومنذ البداية المقولة التي تعتبر «أن خاصية السلوك الديني إنما تعتبر مجرد وظيفة يحددها الموقع الاجتماعي للطبقة التي تظهر وسطها كما لو كانت هذه الشريحة الحامل المميزَ لهذه الوظيفة، أو إنها لا تمثل على سبيل المثال إلا أيديولوجيتها، أو أن لا تكون إلا «انعكاساً» لموقع هذه الشريحة من وجهة نظر تمثيلها للمصالح المادية والفكرية» (RSI 240). من الواضح أيضاً أنه أراد الاشارة إلى الماركسية في عبارات أخرى نجدها بعد صفحات لاحقة من الاشارة التي أثبتناها للتو: «أن المصالح «المادية والفكرية» لا الافكار هي التي تتحكم مباشرة بالسلوك الانساني. علماً أن «صور العالم» التي أوجدتها «الافكار» قد حددت غالب الأحيان كما تحدد طرق سكك الحديد، الطرق التي تتحكم فيها دينامية المصالح في تحديدات السلوك» (RSI 252).

إنطلاقاً من هذه النصوص لا بد لنا من التساؤل عن معنى ما أسرَّ به ڤيبر إلى شبنغلر. أليس مغرياً أن نبحث في عالم ڤيبر الثقافي عن بعض التأثيرات التي تركها ماركس؟ لكن لنعاود قراءة بعض النصوص لنتوصل إلى تحديد دقيق لمغزى هذه الانتقادات، ففي الصفحات عينها، أو لنقل على امتداد النَفَسِ عينه نجد ڤيبر يندد

«بالواحدية الاقتصادية» التي تتسم بها المادية التاريخية ويؤكد بكبرياء على «الخصب الخلاق» أو على «الأهمية الكشفية الفائقة» التي تتسم بها المفاهيم الماركسية (WL 205; ETS 200). وهنا علينا أن لا نجد أي تناقض في روحية ما يقول به. فالماركسية قد بدت له وبكل بساطة تمثيلاً على نقيصة معرفية شائعة التردد في العلوم التاريخية والاجتماعية: إلحاق بعد أنطولوجي بالحوادث المصطنعة المفهومية، أو بعبارات حرفية منقولة عنه «الخلط بين النظرية والتاريخ» (WL 195; ETS 187).

كالعديد من معاصريه لقد رأى ڤيبر في «الاحادية الاقتصادية» أي في الفكرة التي بموجبها لا معنى ولا تفسير لظاهرة تاريخية إن لم يصر إلى إبراز الأثر الحاسم الناجم عن الاسباب الاقتصادية، لقد رأى في ذلك السمة التي تمتاز بها الماركسية. وبكل الاحوال لا بد من التساؤل عن مغزى النقد الڤيبري. فهل كان يقصد به ماركس أم ماركسيو الأممية الثانية، لقد توقف الشراح مطولاً عند هذه المسألة، والتي تبدو لي وفي هذه الحالة الخاصة والدقيقة مسألة ليست بذات أهمية. فمن المحتمل جداً أن يكون ماكس ڤيبر قد تعرف فعلاً إلى كتابات ماركسية كالبيان الشيوعي ورأس المال. وبكل الاحوال فالعلاقة التي توصله بماركس لم تكن قائمة على الشرح وحين يشير إلى التصور المادي للتاريخ فهو لا يعمد إلى إيراد النصوص القانونية التي تدعم رأيه. لكنه كان على علم بالتفسير الاقتصادي للتاريخ (WL 168, ETS 149)، ثم إننا لا نجد أياً من التغيرات (التمييز بين الأساسي والعرضي في الحقيقة التاريخية، توسيع مجال مفهوم الاقتصاد، مفهوم التحديد الوظيفي غير المباشر الخ) لم تكن لتبدو له بمثابة قطع فعلي مع أولوية التفسير السببي للاقتصاد. إن التساؤل عن وقائع الثقافة من زاوية مشروطيتها ومن زاوية فعاليتها الاقتصادية

قد فتحت برأيه حقل أشياء جديدة، وكان هذا مما يجب إضافته إلى رصيد المادية التاريخية. إلا أنه قد ارتكب الخطأ الكلاسيكي الذي ينطوي على الخلط بين تحديد شكل المقولة الذي يتحدد بالمصلحة العلمية مع المنطق المحايث لعالم الاشياء. إن النقد الاساسي والكبير الذي وجهه ڤيبر لماركس كما وجهه أيضاً لعدد من النظريات الاجتماعية، إنما تمثل في تجاهل هذا الأخير للبعد البناء الخاص بالمعالجة العلمية لحقائق اجتماعية - ثقافية؛ أو بعبارات أخرى لأفكاره أن تكون هذه علاقات فعلية بين الاشياء التي تشكل أساس عمل العلوم، ولاعتبارها علاقات مثالية للمسائل...» (WL 166, ETS 146).

لقد كان هذا أحد الانتقادات التي وجهت عامة إلى المدرسة التاريخية الالمانية، ما نجده هنا بالفعل ليس إلا الانشغال الاساسي الذي تدور حوله كل الافكار المنهجية التي أرساها ڤيبر: تدارك تفسير يقوم على إعطاء معنى استخلاص المفاهيم في العلوم التاريخية بعداً جوهرياً؛ إبطال أقنمة مقولات الشرح التاريخي (وتحويل الأقانيم إلى وحدات فعلية) فما يشكل بنظره الأرضية لكل فكر عقدي. بدل الشروع بإصلاح أو بالقبول الجزئي لجسم من الفرضيات، فضل العقائديون أياً كان توجههم وعلى الدوام تجاهل أو التقليل من أهمية المعطيات التي تنقلها المعلومات الامبيريقية. وإذا كانت النظرية الماركسية قد شكلت «الحالة الأكثر أهمية ضمن البناءات المصنفة ضمن النماذج المثالية» [راجع النصوص المنشورة في نهاية الكتاب - نص رقم 3]، أي أنها ترسيمة مفهومية مشروعة كلياً وضرورية في إطار عملية تبغي كشف الأمور. ومن خلال الاستخدام الذي دأب عليه الآخذون بهذه النظرية ظهرت بعض عمليات القلب النظري التي ولدت سوء تفسير جوهري لبعض البناءات: ومن أداة مؤقتة تسهم في

البحث تحولت إلى أداة تعيق بل تحكم الرقابة على البحث، لقد حدث وبطريقة توصي بأنها نقيض ما يظهره المنطق من محايثة للوجود الفعلي، أياً كانت المعطيات التجريبية. فيما يخص الماركسية، كان الاغراء النظري كبيراً أكبر من أن يقدم «نموذجاً مثالياً للتطور» أي أن يقدم صورة يفترض بها أن تعطينا تلخيصاً لكيفية الانتقال من حالة تاريخة للتنظيم الاجتماعي إلى حالة أخرى. وهنا يسجل ماكس ڤيبر ملاحظة يروي بموجبها أنه حين يمثل التنظيم المنطقي للمفاهيم دينامية سيرورة، حينها يكون التضليل الفكري قد بلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه. [راجع النص رقم 3].

لا شك إذاً، في أن نقد ڤيبر للتصور المادي للتاريخ لم يكن موجبها إلا إلى أحادية التفسير المعرفي. ومع ذلك فقد كان ڤيبر شديد الاختصار فيما يجمعه مع ماركس. فبصورة عامة لم يسجل عادة ما استقاه ممن سلف من مفكرين سابقين أو معاصرين، سواء تعلق الأمر بالمدرسة التاريخية في الاقتصاد أو بنيتشه أو بجورج سيمل أو بماركس: لا لأنه كان يعارض الاعتراف بما عليه من دين للآخرين، بل لأنه كان قليل الاهتمام بتقديم أفكار للمؤرخين المستقبليين، كما كان قليل الاهتمام من جانب آخر قليل الاكتراث بإبراز كيفية تطور أفكاره ومفاهيمه الخاصة. وبالتالي فإنه يتوجب علينا، نحن القراء، أن نتلمس هذا الخيط انطلاقاً من الاشارات التي نجدها متفرقة في كل كتاباته مستندين دون شك إلى الفهم العام للخطوط الحاسمة لفكرة التاريخ السائدة في أيامه.

### من ماركس إلى ڤيبر: تواصل الاسئلة

ما الذي نجده في عالم ڤيبر الثقافي حاملاً للطابع الذي خلفه ماركس؟ أولاً في الاسئلة التي تثيرها أبحاثه، وثانياً في موضع

الدراسة الذي حددها. والموضوع هذا كان الرأسمالية التي لاحظ بخصوصها في نص وضعه عام 1920 بأنها كانت القوة الأكثر تأثيراً في تحديد مصير حياتنا الحديثة. مما لا شك فيه أن ڤيبر لم يبدل توصيفه للحداثة بنمط تنظيم التبادلات أو بالعلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية. ولكن وفي إطار الاشكالية العقلانية الغربية التي توسعت آنذاك، فإن تأثير ماركس كان لا يزال ماثلاً (وهو التأثير الذي يتمظهر في عملية الاقتصاد وفي المؤسسات القضائية والسياسية وفي نمط العلوم وأشكال الفن السائدة). والعلاقة بين ڤيبر وماركس تتحدد أيضاً في ما يتمثله خيطاً مشتركاً بين كافة المستويات والذي به تتحدد علاقة الإنسان في كينونته مع العالم. بعبارة واحدة إنها التشييء (Versachlichung).

لا يمكننا هنا أن نتحاشى الرجوع إلى اللغة الألمانية، ذلك أن وحدة الموضوع الذي نجده عبر كل التحليلات الڤيبرية للاقتصاد النقدي وللبيروقراطية وللحياة السياسية أو للقانون الحديث، فهي وحدة تخترقها أو تجمعها عبارات مشتقة من العبارة التي أوردنا. إذ نجد من مشتقاتها المصدر مشيء والصفة شيئي الخ. إن الموضوع المطروح هنا هو موضوع لا شخصية العلاقات الاجتماعية، وهي سمة تتميز بها حداثتنا. لا شخصية العلاقات البضائعية أول الأمر، وهي سمة يشير إليها ڤيبر ليبرز التناقض مع متطلبات التسامح المسيحي: «. . . بهذا المعنى تعتبر الجمعنة الاقتصادية الجذرية بمثابة تشييء، ثم إنه لا مجال للسيطرة على عالم النشاط التجاري المنظم فعلياً بشكل عقلاني إنطلاقاً من متطلبات تتحكم فيها الشفقة بشكل أساسي وتكون أساس العلاقات بين أشخاص متعينين. إن عالم الرأسمالية المتشيء لا يترك إطلاقاً مجالاً لذلك. . . ثمة تواجه بين عالم العلاقات الذي يربط الاشخاص بعضهم ببعض وبين

الاخلاقية الدينية، فعالم العلاقات لا يمكن أن ينطوي أو أن يخضع لمعايير العلاقات الاحادية وحسب» (W et G 353. E et S 592). لا تطابق بين حياد الادارة السياسية وسير عمل العدالة فيما بعد مع المتطلبات الاخلاقية التي فرضتها في عصور سابقة الكنيسة في القرون الوسطى وكذلك البروتستنتية على النشاط الوظيفي. ذلك أن هذه الالزامات قد استندت إلى فرضية تقول بأن لعلاقات السلطة سمة محض شخصية، وهذا ما يجعل من العدالة ومن الادارة عالماً تسود فيه علاقات السيطرة، عالماً يتحكم فيه التعسف مع النعمة، الحب مع الغضب وقبل ذلك كله التقوى المتبادلة بين المسيطر وبين المسيطر عليه، كما لو كان الأمر بمثابة عائلة واحدة. ثم إن هذه السمة لم تكن سمة «العبودية دون سيد» كما هو في الحركة العمالية الحديثة، «ولا سمة عالم مؤسسة الدولة العقلانية». فالإنسان السياسي الحديث يفي ما عليه من التزام باعتبار ذلك واجباً وظيفياً عينياً (شيئياً) والقضاة يمارسون وظيفتهم مستلهمين فقط المعايير والغايات الموضوعية (بشكل تدخل فيه الشيئية). «ومرة بعد أخرى يزداد عنف السياسة الداخلي تشيئاً في إطار تنظيم دولة القانون». العقلانية ومبرر وجود الدولة هما الكلمات الاساس في الحياة السياسية المعاصرة. (W et G 361- 362 E et S 603).

يشير الشراح عادة إلى الاستعارة التي يقوم بها ماكس ڤيبر من ماركس وهي تتناول مقولة «انفصال العمال عن أدوات الانتاج». إنها الظاهرة التي يدعونا عبرها ماركس لنرى فيها سر التراكم البدائي للرأسمالي» وهي الظاهرة التي تشكل كما نعرف ما قبل التاريخ الفعلي للعالم البرجوازي. (راجع الرأسمال ج I فصل 26). استعاد ڤيبر هذا التحليل لكنه ركز على تعميم مداه شارحاً بشكل خاص وبالطريقة عينها كيفية تشكيل أحد عامودي الدولة الحديثة، (علماً أن

العامود الثاني إنمَا يتناول القانون العقلاني): لقد تناول هنا كيفية سير البيروقراطية. فالعمال هنا، أي في الاقتصاد الرأسمالي هم بمثابة الجنود في الحرب أياً كانت رتبهم، إنهم ليسوا أصحاب الوسائل التي تساعدهم على إقامة الحرب، إنهم ليسوا أكثر من الموظفين الذين يعتبرون أداة الادارة: يشكل ذلك بالطبع عنصراً أساسياً ليشرح بواسطته جزئيات عملية سير السياسة كما الاقتصاد الغربيين المعاصرين. والاستعارة هذه ليست بالواقع إلا استشعاراً لأعراض على درجة مميتة من القرابة. أما العقلانية التي أسندها ڤيبر إلى المجتمعات الغربية المعاصرة فهي عقلانية ربطها بإحكام إلى تشييء كل مظاهر الحياة الاجتماعية. قد نصادف في ذلك صدى للاشكالية الماركسية حول «الحياة الفتشيه» مع الفارق التالي، وهو أن ماركس وعلى مستوى الاقتصاد (في الشكل البضائعي للانتاج) قد أشار إلى الانقلاب الحاصل في العلاقات الاجتماعية، وهي نقطة لم يكن بإمكان ڤيبر أن يتبعها. ولكننا مع ذلك قد لا نسجل هنا إلا اختلافاً صغيراً، خاصة حين يكون الهدف فهم الحداثة حيث نجد فهماً متماهياً لدى كل من الكاتبين. فالمسافة ليست كبيرة بالفعل بين «عقلنة» ڤيبر وبين «الاستلاب» عند ماركس»[1]. ففي كلتا الحالتين ما يشار إليه ليس إلا التسيير الذاتي الذي يتعاظم باستمرار لحقول أنشأتها أساساً الممارسة الانسانية. بعبارات أخرى إن ما أشار إليه ماركس أحياناً تحت اسم «Naturwuchsigkeit» (حالة النمو الطبيعي) ليس إلا إشارة إلى اكتساب أنظمة خلقها العمل الانساني طبيعة أو

(1) نستخدم هذه العبارة لنلخص مظهراً أساسياً ومعروفاً في أطروحات ماركس. مع العلم إنه قد استخدمها في الايديولوجية الالمانية بشكل مخفف إذا حاطها بمزدوجين تعبيراً منه عن رفضه للاشكالية الفلسفية.

شبه ـ طبيعة خاصة به. هنا أيضاً كان ماركس ينظر إلى خاصية الشكل الاقتصادي للظاهرة: إن تقسيم العمل، تحت ضغط السوق وسلطته، كان بنظره سبب تحجير النشاط الاجتماعي وتحويله إلى قوة عينية تسيطر على الانسان وتخرج على كل رقابة(2). ونحن نعلم أن ڤيبر قد استعاد هذه المقولة لكنه أسند إليها ماصدقا أكثر اتساعاً: إن عقلنة العلاقات التي يقيمها الانسان مع مختلف دوائر أو مجالات العمل إنما تتمظهر عبر الواقعة التي تجعل كل مجال (السياسة، الاقتصاد وإليها يضيف الجماليات والحياة الجنسية) يفرز منطقاً خاصاً به، وبه يسير نفسه. (راجع النص رقم 5. راجع أدناه الفصل رقم IV). وبفعل فرز هذا المنطق الخاص، وبقدر ما تصبح هذه المجالات مجالات مفردة معزولة الواحد منها عن الآخر، بقدر ما تصبح مجالات تعصى عن محاولات التنظيم التي تمليها الاعتبارات الاخلاقية والدينية حصراً.

## الإحالة إلى داخل الواقع

أين هي سمة ماركس التي يمكن أن نعثر عليها في عالم ڤيبر الثقافي؟ ذلك كان مضمون السؤال المشار أعلاه. ونحن الآن في

---

(2) راجع الايديولوجية الالمانية ص 63 (الترجمة الفرنسية) «هذا التثبيت للنشاط الاجتماعي، هذا التحجير لنشاطنا ضمن قوة موضوعية تسيطر علينا وتخرج على كل رقابة وتكون ضد كل توقعاتنا، والتي تحيل حساباتنا صفراً، لهو أحد اللحظات الحاسمة في التطور التاريخي حتى أيامنا. إن القوة الاجتماعية، أي القوة المنتجة الناجمة عن تعاون الافراد المشروط بتوزيع العمل، لا تبدو بوضوح لهؤلاء الافراد باعتبارها قوة خاصة بهم، ذلك أن هذا التعاون بحد ذاته ليس إرادياً بل فطرياً، طبيعياً؛ إنها تبدو لنا بمثابة قوة غريبة خارجية بالنسبة لهم، وهم لا يعرفون من أين تأتي ولا أين تذهب...».

صدد الاجابة: إنها في الطريقة التي يتصور بواسطتها ما يشكل ميزة العالم الحديث.

قد يقال إن ما نردده ليس شيئاً. ومع ذلك فإننا نقول إن هذه الاشارة لا تشكل كلية الدين الذي يتوجب لڤيبر على ماركس. فإلى جانب ما أشرنا إليه، لقد ورث ڤيبر أيضاً تصوراً أولياً محدداً لمادة كتابة التاريخ البشري. من الصعوبة بمكان إدراك هذا التواصل. فالقاعدة العامة قد جعلت كلاً من المؤرخ ومن عالم الاجتماع شخصاً نادراً ما يهتم بتحديد وتدقيق طبيعة سؤاله إلى مستوى يعتبر خاصاً بحقل الماورائيات وهذا ما يعتبر إنه أيضاً جزءاً من عمل الفلاسفة. وماكس ڤيبر لم يكن ليشذ عن ذلك - ما الذي يشكل حبكة تاريخانية الناس؟ ما الذي يدخل مؤثراً في عملية تعاقب الاجيال، في عملية تحول سبل العمل، سواء كان التحول مطرداً أو فجائياً، في العادات والمؤسسات وفي نظم التفكير والاعتقاد؟ فيما يخصه، وجد ماركس الفرصة ليعطي رأيه حول ذلك وإن بشكل أدبي عام طفت فيه العبارات على صرامة تكوين المفاهيم: لقد شكل الجزء الأول من الايديولوجية الألمانية رغم كل عيوبه الظاهرة لمن كان ينتظر تفصيلات أكثر دقة، شكل النص الأول في العصر الحديث الذي حاول تقديم توصيفات انطولوجية لكيفية كتابة تاريخ مادي. أما كتابات ڤيبر فلم تقدم شيئاً مشابهاً. ونقاط الجدال التي أثارها في كتابه «نظرية العلم» إنما تدور عامة حول مسائل معرفية: طريقة اكتساب المفاهيم الخاصة بالعلوم الانسانية (علوم الثقافة بتعبير ڤيبر الذي استعاره من ديكارت)، طريقة تشابك الرسيمات التي ترتبط بالنماذج المثالية، تطوير الفرضيات السببية وطرق تبرير أو رفض هذه الفرضيات، بعبارة واحدة البحث عن منطق البرهنة، هذا ما شكل محور اهتمامه. أما الانطولوجيا أو الانتروبولوجيا مع ترابط

هذين المجالين مع الاعتبارات المنهجية، فلم يكونا محور اهتمامه بشكل منسق.

ثمة ملاحظة قد تكون بالنسبة لنا نقطة انطلاق. لقد استعمل ماركس كما ڤيبر عبارات جد متقاربة في وصفهما للعلم الذي يعتقدان إنهما يقومان بممارسته: إنه علم حق، علم وضعي، هذا ما رواه ماركس في أكثر من مناسبة في النص التمهيدي الذي يشكل الجزء الأول من الايديولوجية الالمانية[3]، أما ڤيبر فقد وصف العلم الذي يمارسه بعلم الواقع. سواءً تعلق الأمر بالأول أو بالثاني فإن كليهما قد أثار جدلاً إذ ارتبط مفهوم كل منهما بنص مختلف[4]. ومع ذلك فإن المضامين، أو ما تنطوي عليه هذه المضامين كانت جد متقاربة.

لقد سبق لفويرباخ أن استخدم مفهوم الفلسفة الوضعية مشيراً بذلك إلى خطابه الخاص مميزاً إياه عن التأمل الفلسفي. ثم إن الاصرار على العودة إلى الواقع قد كان هاجس الفكر الألماني ما بعد هيجل، هذا ما تشهد عليه العبارات المستعملة في الخطاب الفلسفي والتاريخي في الثلثين الأخيرين من القرن التاسع عشر وذلك بالاصرار على ما «في هذا العالم» (Dieseitigkeit). «تكمن مهمة التاريخ وبعد أن اختفى ما - بعد - الحقيقة (ما يتعدى الواقع) في

(3) الايديولوجية الالمانية. في النص الالماني نجد عبارة تترجم كما يلي: «علم وضعي حقيقي».

(4) عند ڤيبر تعتبر عبارة «علم الواقع» استعارة مباشرة من ريكارت. إنها تشير إلى علم يهدف للالمام بتقاطع الاحداث القابلة للتكرار (والحدث يفهم بمعنى عام جداً)، وهو ما كان يعرف في ذلك العصر بالفردانيات التاريخية. وعلوم الواقع إذا ما أخذت بهذا المعنى فهي تقابل العلوم الناموسية والتي هي علوم الطبيعة بشكل عام.

تأسيس حقيقة هذا الواقع»، هذا ما قاله ماركس في مقدمة نقده للقانون السياسي عند هيجل. ثم إن هذه العبارة (ما في هذا العالم) قد ترددت فيما بعد باعتبارها غطاء للحقيقة في الاطروحة الثانية من أطروحات فويرباخ[5].

يطالعنا هذا الاصرار على المحايثة في أعمال ديلتاي أيضاً، الذي استقى أفكاراً من جيوردانو برونو وشافتسبري وغوته ليعبر بالعبارة المشار إليها عن تركيبة الحياة الخاصة بالإنسان الحديث. كذلك قاس ڤيبر عمل الاقتصادي روشر انطلاقاً من معيار «تصور الحياة الموجهة توجيهاً محض عالمي (من محض الانتماء للعالم)» (WL 39).

ولكن إذا كانت الاحالة إلى فكرة الارتباط بهذا العالم نتيجة رفض التعالي، ومقولة جد شائعة في تلك الحقبة، فبماذا تتميز تصورات كل من ڤيبر وماركس عن تصورات معاصريهم؟ ـ ثمة بعض الشراح قد قاموا وفي معرض وصفهم للمسيرة الڤيبرية بتقديم فكرة «المادية المعممة» (بيير بورديي)، أو أيضاً فكرة المادة الموسعة، تاركين جانباً المادية الاقتصادية التي قال بها ماركس. وأحياناً أخرى جرى الحديث على «مادية سياسية وعسكرية» (أ. بومفارتن)[6]. تشهد هذه العبارات على وجود رباط أساسي يجمع بين التقريب

(5) راجع النص: راجع النص في أطروحات عن فيورباخ وترجمته التقريبية: «في الممارسة يختبر الانسان الحقيقة، أي الواقع الفعلي والقوة، السمة الأرضية لأفكاره». ص 14 من النص الالماني ص 20 من الترجمة الفرنسية.

(6) راجع. بيار بورديو: Les sens Pratique ed. de Minuit 1980. p 34. وراجع أيضاً كتاب إدوار بومفارتن عن ماكس ڤيبر، الانسان والأثر. ص 577 من الطبيعة الالمانية الصادرة 1964 في توبنجن. حيث نجد ما معناه. . . «من الواضح أن ڤيبر قد رأى ما لم يره ماركس، ومن الواضح أيضاً أن ڤيبر كان قادراً على رؤية ما لا يراه ماركس، لأن ماركس قد رأى ما رآه».

الفيبري للتاريخ وبين التقريب الماركسي له. إلا أن المحتوى النظري لهذا التقريب يظل دون تحديد. فالتصور المادي للتاريخ قد كان وبحسب صيغته الأولى جد مرتبط بفرضية مسبقة تقوم على إعطاء الأولية للاقتصاد في تحديد العمل الاجتماعي، وهذا ما يصعب إلى الآن فصله عنه. أما ماكس فيبر فقد قام برفض هذا الربط لرفضه أن يكون الاقتصاد فاعلاً بشكل مسبق.

بإمكاننا التساؤل باستمرار عما إذا كان الامتياز المعطى للعوامل الاقتصادية في سلسلة الاسباب التاريخية يستنزف أصالة التصور المادي للتاريخ. والفكرة كما نعلم قد انبثقت من أوساط الهيجليين الشباب وقد كان ماركس في أحد هذه الحلقات، وهو الذي انقاد لتجديد مبادئ التساؤل التاريخي الجديد. بماذا انتقد فيبر هؤلاء المفكرين؟ لأنهم لم يستطيعوا الانفلات من مسائل تطرحها الفلسفة، هذا في الوقت الذين كانوا يرون في الفلسفة ارتباطاً هجيناً باللاهوت، ولأنهم بالتالي قد ظلوا وفي ظل فلسفات مثالية يؤمنون بأن القدر التاريخي للانسانية إنما يتحدد على مستوى التمثلات الدينية أو سواها من تمثلات للعالم. لقد شن الهيجليون الشباب حرباً قبل كل شيء على الاستلاب الديني والتأملي. وتحديداً نقول إنهم قد شنوا حربهم لأنهم رأوا في الاستلاب (الذي يدور في نظام التمثلات لا في النشاط العيني لبني البشر) سر التاريخ السابق، ولم يروا في مجمل الممارسات والمؤسسات الاجتماعية - التاريخية إلا أثراً لهذه البنية التي تؤلف المعنى (أي إلا أثراً لتفسير نظام الأشياء الإنسانية والإلهية) وهذا ما كان يرفضون طغيانه. إن النقد الذي كانوا يوجهونه آنذاك إلى الشكل الذي تتخذه سلطة الروح في التاريخ لم يكن نقداً يوجه إلى المبدأ الذي يعتبر التاريخ نتاج الروح. كما هو

الحال بالنسبة لهيجل ولأنصاره فإن الهيجليين الشباب قد آمنوا أيضاً «بسلطان الدين والمفاهيم وما هو عالمي». أما الفارق الوحيد فقد تمثل في ما يقوله ماركس من أن الأول قد اعتبروا السيطرة شرعية أما الآخرون فقد رفضوها باعتبارها اغتصاباً. والفارق يقوم بالطبع على تشاطر قناعة تقول بإن مادة التاريخية الانسانية لهي ذات طبيعة رمزية؛ أو بعبارات أخرى، إن ما يجعل التاريخ مفهوماً هو ما يدور في داخله، إنه تنظيم معنى للعالم، إنها الإجابة على أسئلة متماهية دائماً وهي أسئلة ترتبط بالوجود الانساني كوجود.

إن عبارة «علم حقيقي» والمرجعية الدائمة إلى الواقع كما لو كان الواقع الحقل الوحيد لتجارب التاريخ، إنما يعني التخلي الواضح عن كل استفسار لمعنى تحولات وجود الإنسان في العالم. إن ما يقوم التاريخ بمعالجته، هو الاهتمام «بأفراد حقيقيين» الاهتمام بأفعالهم وبشروط حياتهم المادية، تلك الشروط التي وجدوها قبل أن يتسنى لهم انتاج الأعمال الخاصة بهم.

بالطبع، إن الدرس الذي نستخلصه من «الايديولوجية الالمانية» لا يمكن أن يلخص ضمن هذه الإحالة إلى جعل المعرفة التاريخية مربوطة بالمهام المتواضعة التي تقوم على مجرد الشرح السببي، أي الشرح الذي يرتبط بالعلوم التجريبية ـ التحليلية. أما الواقع فهو، وكما تجري الأمور في كل تحليل تجريبي واع، يبنى على مقولات توجه منذ بداية اللعبة مسار البحث. قبل كل شيء. إن مفاهيم قوى الإنتاج، والعلاقات الاجتماعية والبنى السياسية والتمثلات (من دينية أو فلسفية أو أيديولوجية) تضفي على الواقع بنية تراتبية تشبه ما يتحدد في الأنظمة السببية. إن الفرضية المسبقة التي تطرح أنماطاً معينة من الممارسات (الممارسات التي ترتبط بإنتاج الوسائل لإشباع

الحاجات المادية في الوجود) نقطة انطلاق الترابطات السببية قد وجهت الانظار لاحقاً على الفكر الجديد الذي أدخله ماركس في تفسيره للتاريخ. من السهولة بمكان فيما بعد، وعلى الذين يفكرون بطريقة استبطانية ألا يتذكرون إلا الاحالة إلى العامل الاقتصادي، ولذلك يصار إلى الاستشهاد بالتعددية الفيبرية، تعددية الاسباب المفسرة للتاريخ، إذ إن ڤيبر لم يتحدث عن عامل يعتبر بمثابة العامل المحدد الوحيد. لكن ذلك يتجاهل أيضاً ما يدين به ڤيبر لماركس وهو ما يتمثل بالقطيعة مع التفسيرات المثالية للظواهر التاريخية. بالاتفاق مع ماركس كان ڤيبر يعرف أن اطلاق اسم علم الواقع إنما يعني تصنيف علم الاجتماع وهو ما كان يمارسه ضمن عنصر المعارف الدنيوية المحضة: معرفة الترابطات السببية التي تربط ما بين الممارسات وبنى وأشكال التمثلات، ولا يعني ذلك تفسير وجوه المعاني. إن التعارض بين أحادية أو تعددية التفسير السببي، أياً كانت أهميته إنما يبدو بمثابة خلاف ثانوي إذا ما قيس بهذه الفكرة المشتركة بين المادية التاريخية وبين علم الاجتماع الڤيبري سواء في الاشارة إلى محايثة الممارسات والبنى أو في العلاقات بين ما تمليه من تحديدات متقابلة.

## استطراد: من المثالية إلى علم التفسير

أن نقول بإن التاريخ البشري هو تاريخ الممارسات الانسانية وسط حياة اجتماعية، وإنه الرابط الذي يجمع هذه الممارسات مع ما يشكل شرطاً لها ومع التأثيرات التي تنجم عنها، إن قولاً من هذا النوع لا يعدو كونه قولاً من قبيل تحصيل الحاصل. لكن هذا التأكيد يبدو أقل سخفاً إذا ما واجهناه مع الاطروحة المشتركة الأكثر

أهمية، أي مع التصور الفلسفي للتاريخ منذ كانط حتى فلسفة علم التفسير الحديثة[7].

قد لا تبدو استمرارية هذه الاطروحة للوهلة الأولى التصوارية واضحة: ثمة فاصل يفصل بين فلسفة التاريخ لدى المثالية الألمانية (فلسفة كانط وفلسفة هيجل) وعلم التفسير المعاصر، إنها المدرسة التاريخية الالمانية التي تحتل مكاناً جيداً في سلسلة نسب فلسفة التفسير المعاصرة[8]. والمدرسة التاريخية الالمانية قد بنت هويتها على رفض فلسفة التاريخ التي وجهت إليها تهمة ادعائها بتحديدها المسبق لمعنى التاريخ العالمي. فإذا صح أن نواة المثالية الفلسفية إنما تكمن في مشروع التاريخ التجريبي خيطاً موصلاً أو فرضية عقلانية مسبقة (كانط وهيجل على التوالي)، مما يسهم في إيجاد معنى للتتابع العبثي للأشياء الإنسانية، فكيف يمكننا إذاً الشك تالياً في رفض المؤرخين الالمان الكبار أو بتأثير منهم لهذا المشروع، أي لرفض الادعاء بإمكانية السيطرة على المعنى الذي يدخل التاريخ البشري، وكيف أمكن لهؤلاء إحداث قطيعة مع المثالية؟

تشكل الاجابة على السؤال المطروح هنا أطروحة تستدعي دون

---

(7) نطلق اسم الفلسفة التأويلية (أو التفسيرية) على تيار من الفكر الفلسفي المعاصر نابع من فلسفة هيدغر، حيث يبحث هذا الأخير في شروط التأويل وفي تناقل النصوص عن مبادئ التجربة التاريخية. يعتبر هانس - جورج غادمير أبرز ممثلي هذا التيار وكتابه الحقيقة والطريقة هو الأبرز هنا وقد ترجم جزئياً إلى الفرنسية. في فرنسا يعتبر بول ريكور وايمانويل لفيناس من ممثلي هذا التيار.

(8) راجع الجزء التاريخ من كتاب غادمير (الملاحظة السابقة) راجع أيضاً كتاب بول ريكور Du Texte à L'action, Essais d'herméneutique II Paris. Ed. du Seuil 1986 p. 75- 100.

شك برهنة أكثر توسعاً مما نستطيع أن نطرحه ها هنا: فيما يخص فهم التاريخ، فإن فلسفة التفسير لم تقطع إطلاقاً مع الافكار المسبقة التي تنادي بها المثالية حتى لو كانت هذه الافكار ثانوية جداً. فمن الهيجلية لم تتخلى هذه المدرسة إلا عن فكرة الاحاطة أو السيطرة على المعنى. علماً أنها لم تشك إطلاقاً بفكرة أن ما يمكن فهمه من التاريخ ليس إلا المعنى الذي يتطور فيه. فمن كانط إلى وليم دلتاي وأبعد من ذلك أيضاً إلى غادامير وريكور ثمة مفهوم - مسبق جد خاص يرتبط ببرهانات تاريخ الناس. إنما العادات، القانون، المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وباختصار كل ما تبادر الكتابة التاريخية إلى وصفه وشرحه، لا يشكل بالنسبة للتقليد الفلسفي إلا العنصر الأكثر خارجية عن هذا التاريخ، إنه بمثابة مساحته بشكل من الاشكال وخلف هذه المساحة تدور أشياء أخرى وهي التي تشكل كيفية تحدد الإنسان في هذا العالم، ومن هذا المنطلق يتبرر الاهتمام الخاص الذي يولى للماضي.

وبسبب عدم امكانيتنا هنا على التمثيل بطريقة مفصلة على هذا التصور - المسبق للتاريخ، فإننا نكتفي بالإشارة إلى الأعراض الأكثر بروزاً: التماهي، المضمر أولاً منذ بداية ظهور الفلسفة التفسيرية بين تأويل التاريخ وتأويل النصوص. أما خصوم فلسفة التفسير فقد ألصقوا بها غالباً تصوراً «ذاتياً» للفهم الذي قدمته هذه المدرسة للتاريخ. وهم في ذلك على خطأ، لا شك في ذلك: لقد اعترف مؤيدو مدرسة التفسير ومنذ زمن طويل أن الفهم الحاصل عند قراءة النص ليس عملية تجديد المعاش الذاتي عن فاعله أثناء حدوث هذا الفعل: إن ما نبلغه في قراءتنا الفهمية ليس إلا معنى النص، أي التوافق؛ الذي يمكن استعادته باستمرار على الشيء الذي يكون

موضوع الدراسة. إن الوظيفة النموذجية التي يوليها المؤول للنص وللقراءة عامة ليست إشارة إلى تصور رومنطيقي للفهم كما لو كان ذلك اعادة احياء تماهوية للرغبات وللحوافز الحقيقية عند فاعلي التاريخ. والوظيفة هذه ليست بريئة بالطبع: إن نقل اهتمامات المؤرخ من حوافز الفاعلين نحو انتاج أفعالهم يعني أيضاً بالنسبة للمؤول وإن بشكل خفي احداث تماهٍ بين التاريخانية الانسانية وبين المعنى الذي يعطى بعداً موضوعياً. بعبارات أخرى تدخل هذه الوظيفة حتى دون أن تعلن عن ذلك الفرضية المسبقة التي تشكل نقطة تأليف التفسير المثالي للتاريخ، وهذا ما تلخصه عبارة أوردها ديلتاي ومؤداها: «كما أن لمقاطع الكلمة معنى كذلك فإن للحياة وللتاريخ أيضاً معنى». إن ما يعالج التاريخ في نهاية المطاف ليس إلا استخلاص المعنى المودع في النصوص، وفي كل حقيقة اجتماعية - تاريخية، بمجرد أن نعتبر هذه الحقيقة بمثابة نص، أي أن تعطى ماهية رمزية.

إننا نجد دون أدنى شك بعض أنماط الخطابات التاريخية التي تتلاءم كلية مع هذا التأويل. بشكل دلالي يتوجه اهتمام ممثلي المدرسة التفسيرية (مدرسة التأويل) وبالدرجة الأولى إلى تاريخ الأدب، إلى النقد الأدبي، إلى التفسير التوراتي والى النصوص الفلسفية، أو أيضاً (وهنا يشار إلى حالة غادامير) إلى الكتابات التأويلية القانونية. إن توجيه الاهتمام هذا قد أوصل إلى تفضيل نمط فريد في التجربة مع العالم: إنها تجربة المثقف الذي يقيم علاقته مع الماضي وفي قسم كبير منها عبر مواربة استهلاك خيرات الثقافة، النصوص والأعمال الفنية عامة، والتي تعتبر الماضي وقبل أي شيء آخر بمثابة ترسبات الدلالات التي يمكن إعادة امتلاكها. لا

شيء يمكن إعادة قوله عبر تقييم هذه التجربة المميزة. من جهة مقابلة لا يمكن انكار المحاولة الرامية لاعطاء كل تاريخ رسيمة تتعلق بنمط العلاقة بالماضي الخاص. في الفصل الطويل الذي وضعه غادمير في كتابه الحقيقة والطريقة[9]. وهو الفصل المخصص لفهم العلوم الانسانية حيث تكثر الاشارات إلى أعمال القرنين التاسع عشر والعشرين نجد أن ماركس كان الغائب الأكبر، ومعه يغيب أيضاً كل المفاهيم وكل الأسئلة التي تطرحها مدرسة تاريخية لا تكترث بها مدرسة التأويل بمحض إرادتها: الكتابة التاريخية التي تعالج العلاقات الاجتماعية والبنى الاقتصادية والسيطرة السياسية... الخ. وحين نؤكد أنه بالإمكان اختصار التاريخ من ناحية مبدئية تحت مفهوم «الفهم» التاريخي التي أرسته المدرسة التأويلية، أفلا يعني ذلك خيانة للتاريخ؟ يفترض هذا التضمين بالفعل القبول بالفرضية المسبقة التي يقول بها التصور المثالي للتاريخ وهذا ما يختصر على سبيل المثال في عبارات أوردها بول ريكور: «إن الوظيفة الرمزية وبعيداً عن أن تشكل مجرد بنية فوقية للحياة الاجتماعية فهي تشكل وعلى العكس الاساس الحق لهذه الحياة». أو أيضاً: «... إن الوظيفة الرمزية ليست وحدها اجتماعية... بل إن الواقع الاجتماعي هو واقع رمزي بالأساس أيضاً»[10]. لم تكن هذه التأكيدات لتروق بالطبع لماركس أو لماكس ڤيبر. وإذا تفهمنا ذلك جيداً لعرفنا أنها تنطوي على **مشاريع معنى** (مشاريع واعية أو غير واعية) والتي تنطوي على الوجود وعلى صيرورة البنى، سواء تعلق الأمر بنظم القرابة كما هو عند علماء الاتنولوجيا أو نظم التنظيم الاقتصادي،

(9) المرجع السابق ص 39. هامش رقم 7.

(10) بول ريكور مرجع سابق ص 209.

والاجتماعي والسياسي التي يصفها المؤرخون. بعبارات أخرى أن تكون البنى الاجتماعية «محاولات تقاس مع تعقيدات الوجود والأزمات التي تحتضنها الحياة الانسانية بكل عمق» (بول ريكور. مرجع سابق ص 200).

## التاريخ، علم متموضع

هل كان ثمة ضرورة لكل هذا الدوران، إذا كان الشيء الوحيد الذي يهمنا هو التحدث عن ما نجد من أمور مشتركة في مسيرة كل من ماركس وماكس ڤيبر؟ نعم، خاصة إذا كنا نريد أن نعرف ما تتضمنه في أعين البعض الاطروحة التي يتقاسمها هذين المؤلفين وما تمتاز به من أصالة ومن تحريض، لا سيما الاطروحة التي تعتبر أن الغاية التي يقوم عليها التأريخ هي وبكل بساطة شرح علاقات الترابط السببي المشتركة بين منطق الممارسات وبين تعارض وممانعة البنى. قد يكون أكثر ملاءمة ومن أجل نقل هذا التصور التاريخي إلى مجال الفلسفة أن نشير إلى ما أشار إليه ماكس ڤيبر في تحديده لموقعه من ديلتاي. من ناحية كرونولوجية صرفة يعتبر الأمر أكثر قرباً من الامكانية. والواقع أن ماكس ڤيبر قد تعرض لديلتاي بشكل مباشر[11]. إلا أنه قد اتخذ أيضاً موقفاً من بعض طروحات ديلتاي الاساسية ومن الطروحات التي أخذ بها مؤيدو هذا الأخير من خلال التعرض بالنقد مع كاتب آخر أقل أهمية، إنه مينستربرغ وقد تعرض له في بعض الصفحات التي انتقد فيها روشر وكينز وهي صفحات تستحق منا اهتماماً خاصاً.

---

(11) يعتبر ڤيبر كتابه مقدمة لعلوم الروح، المشروع الأول والموسع الذي يتناول منطق المعرفة والذي ليس منطق علوم الطبيعة.

وفي كتابه «مبادئ علم النفس» (ليبزغ 1900) دافع مينستربرغ عن الأطروحة التي تقول بعدم التجانس الجذري بين موضوعات علوم الطبيعة وبين علوم الروح (والتي يطلق عليها أيضاً اسم العلوم الذاتية). إن جوهر هذه الأشياء هي برأيه مما لا يعطي المعنى نفسه، وهذا يعني أن نمط المعرفة لا يمكن أن يكون متماهياً في كلا النمطين من العلوم: فالتاريخ وعلم النفس وكل علم يتعلق بالإنسان عامة لا يمكن أن يتآلف مع مقولات المعرفة «الموضوعية» التي ترتبط بعلوم الطبيعة، كما هو الحال بالنسبة للسببية والقانون والمفهوم. ذلك أن نمط المعرفة التحليلية التي تميز علوم الطبيعة، أي البحث عن القوانين وعن الشرح السببي. إنما يفترض مسبقاً سيرورة موضعة، وإذا ما حملنا هذه السيرورة إلى مجال علوم الروح فإنها ستقضي على ما يعتبر حقل الاهتمام الخاص: الواقع المعاش، عالم الدلالة وعالم القيم.

إن فكرة تأسيس الفارق بين مشاريع المعرفة في مجالات علوم الطبيعة وعلوم الروح على مستوى انطولوجي لهي فكرة قديمة. (أياً كانت المحاولات في تعميد علوم الروح تحت اسم العلوم الانسانية أو تحت تسميات أخرى). ولقد طغت هذه الفكرة بشكل خاص عند نهاية القرن التاسع عشر في ألمانيا، كما كان لها أثراً كبيراً على فلاسفة القرن العشرين[12]. أن يكون مفهوم «الموضعة» الذي يخضع له عمل العلوم الحقة غير حاسم بالنسبة لمعرفة الظواهر التي يكون

(12) نجد مثل هذه العبارة عند هيدغر في كتابه Chemins qui ne mènent nulle part Coll. Tel ed. Gallimard p. 104- 105.
حيث يعتبر علوم الروح بعيدة عن الدقة. وهذا ليس نقيضه فيها ولا في هذا النوع من الابحاث.

موضوعها علم الإنسان وفكره، فتلك أطروحة تظهر وبطرق متباينة في عدد من الخطابات الفلسفية المعاصرة، ثم إنها تعكس الازدراء (حتى لا نقول أكثر) الذي يعبر عنه تجاه العلوم الانسانية.

من الملاحظ إذاً أن ڤيبر، ونتيجة مواجهته لهذه الآراء قد تشبثت بصياغته لمشروعه المعرفي في مجال العلوم التاريخية معبراً عنه بعبارات الشرح السببي. ففي العام 1920 كان ڤيبر يعرّف علم الاجتماع ومعه التاريخ (والعلمان يصنفان كما نعرف في إطار علوم العمل التجريبية)، باعتبارها علوماً تتولى «فهم العمل الاجتماعي ولكن من ضمن هدف نهائي وهو أن يشرح عبرها سببياً كيفية مسارها والنتائج المترتبة عليها» (W et G 1: E et S 4). بل أكثر من ذلك: لقد ردد وبكبرياء أن علومه هي أيضاً علوم متموضعة». هل يعني ذلك الاعتقاد بأنه أذعن، كما يفعل عادة علماء اجتماع آخرون أو ممثلو العلوم الانسانية إلى القناعة الساذجة التي تقول بوحدة المعرفة الانسانية ووحدة منهجها؟ أو إنه تجاهل بكل طيبة خصوصية المجال الذي يعالجه كل من علم الاجتماع والتاريخ؟ في مقاطع لاحقة سيتبين لنا أن هذا لم يحدث بالفعل: لقد كان ڤيبر على معرفة تامة بأن بعد المعنى الذي يؤلف العمل إنما هو بعد يدخل محيطاً لا مساوي له في علوم الطبيعة، الأمر الذي يتطلب تالياً مسيرة معرفية خاصة. وإذا كان قد رفض باستمرار «أن يحذف العلوم التاريخية من دائرة العلوم المتموضعة» فذلك كان بنظره الهدف المنتظر من كل علم: من الكشف عن بعض الجوانب الجوانية الخفية، سواء تعلق الأمر بالمعاش النفسي على حد تعبير مينستربرغ أو (كما نقول نحن) الكشف عن المعنى الذي تكون داخل التقليد، بل الكشف عن «كل الدائرة التاريخية المحيطة بالعالم الخارجي

باعتبارها حافزاً من جانب وباعتبارها نتيجة للسيرورة الداخلية لممثلي النشاط، أو العمل التاريخي من جانب آخر» (WL 78). إنه لم يكن لهذه العلاقة الخارجية في الترابط بين العمل الاجتماعي الانساني وشروطه وتأثيراته ـ أو كما يقول في موضع آخر في علاقة الإنسان بالعالم بما يخضع له من شروط وما ينجم من تأثيرات (WL 83) لم يكن لهذه العلاقة بنظره شكل علامة تشير إلى ما هو أكثر أهمية من ذلك وإنه على الفهم التاريخي أن يلعب دوره. بل إن هذه العلاقة هي ما يشكل مادة الكتابة التاريخية الانسانية، ولهذا السبب يجب أن يظل التاريخ «علماً متموضعاً».

## مادية تاريخية متحررة من التفسير الاقتصادي

بشكل غير إرادي، وفي إطار جدلي يبدو للوهلة الأولى مختلفاً، اقترح ماكس ڤيبر توصيفاً لموضوع التاريخ مشابهاً لما اقترحه ماركس: دراسة الأفراد الحقيقيين، نشاطهم، شروط هذا النشاط وما بدر عنه من تأثير. تعبر هذه الصيغة مع ما تنطوي عليه من سطحية إلى مشروع تاريخ خاص يقتصر على شرح تكون الممارسات والبنى الاجتماعية، أي على شرح شبكات السببية الناجمة عن التأثيرات المتبادلة. ـ ماذا يتبقى إذاً من المادية إذا ما عمدنا إلى اختزال الفرضية التي يقتضيها الامتياز الاقتصادي؟ لقد تساءلنا في صفحات سابقة عن مغزى مشروع الفهم التاريخي، المشروع الذي يكون محور الاهتمام فيه النشاط الاجتماعي لدى البشر.

يعتبر النشلط الاجتماعي مركز الاهتمام في عملية الفهم هذه. إنه ليس نقطة انطلاق، لأنه وكما نعلم نشاط مشروط، وليس هدفاً لهذا الفهم، لأنه ينتج تأثيرات تكون ولنفسها محور اهتمام المؤرخ. نشير هنا أن هذه المهمة الموكولة إلى التاريخ لا تعير اهتماماً كبيراً لكل

أشكال الكتابة التاريخية، وبشكل خاص المعاصر منها. فهي كما يشير ڤيبر أحياناً إنما تنطلق من وجهة نظر يغلب عليها الطابع المركزي: إذ تتضمن على سبيل المثال أن نعتبر أن مكانة الموت الأسود في تاريخ انكلترا بمثابة «صدفة»، بمثابة واقعة لا تخضع للشرح. وإذا تحرينا الوضوح فإننا سنجد أن امكانية الشرح إنْ منذ البداية أو من حيث الانتشار تظل امكانية مطروحة خاصة من ضمن رؤية ترتبط بعلم الجراثيم وبانتشار الوباء. ولكن لا وجود «لتاريخ» بالمعنى الخاص لهذه الكلمة، كما يعتبر ڤيبر إلا حين يكون الشرح شرحاً لظاهرة تاريخية ـ ثقافية، أي لظاهرة يكمن فيها نشاط انساني (WL 83).

إن الامتياز الذي أعطاه ماركس ومن ثم الماركسية لما سمي بطريقة غير دقيقة بالتحديدات «المادية» للنشاط (وهو ما يرتبط بنظرهم عامة بالبعد الاقتصادي للنشاط الاجتماعي) أن يعني اعطاء مظهر من البنى الموضوعية وظيفة تأليفية وسط تكوين الممارسات ومد ذلك إلى كل مظاهر العالم الاجتماعي الموضوعي. إن المكانة التي أعطاها ڤيبر في مجمل أعماله، للعقائد الدينية وإلى معايير العمل التي تعتبر حاملة لها (الاخلاقية الدينية) لا يعني أنه نفى أن يكون لمنطق الشرح التاريخي وظيفة مماثلة: أي الوصول إلى نقطة بعيدة يتم وضعها تحكمياً في بداية سلسلة الاسباب حتى يصار إلى الخلاص من «اللانهاية السيئة» في كل شرح سببي. ذلك أنه في التحليلات الڤيبرية أن مجمل البنى الموضوعية (والتي تعتبر العقائد الدينية والأوامر الاخلاقية جزءاً منها) والممارسات الاجتماعية أيضاً، إن ذلك كله مما يحمل في دائرة التحديدات المتبادلة، الجدلية إذا شئنا، ذلك أنها جميعها مؤثرة ومتأثرة. في هذا الاطار تشكل مقدمة «الاخلاق الاقتصادية لديانات العالم الكبرى» نصاً لا لبس فيه: لقد اعترف ڤيبر في هذه المقدمة أن هدف الدراسات التي يضمها هذا

الكتاب ومن خلال مقارنة أديان العالم الكبرى من زاوية التأثير الذي تمارسه على السلوك الاجتماعي والاقتصادي لدى الافراد، هو قياس مدى إسهام أشكال الديانة الخاصة في الغرب في تشكيل الاقتصاد الرأسمالي الحديث. إلا أن هذا السؤال كان مربوطاً بتحفظات حذرة، مما يوحي بالتحذير من الافراط بتقدير الدور الذي تلعبه الاخلاقية الدينية. فالأخلاقية الدينية برأي ڤيبر ليست مجرد «وظيفة» لأشكال «التنظيم الاقتصادي»، كما أنها لا تصبغ هذا التنظيم بصفتها مما يحمل على الانطلاق في التفسير من منطلقها وحسب. لا يمكن لهذه الوظيفة أن تشغل دور العامل السببي الأخير في مسيرة التطور التاريخي، ذلك أنها هي بالذات وليدة تحديدات متشعبة لا يمكن لأية دراسة أن تستوعبها كلياً.

وبالنتيجة، لم تكن سوسيولوجيا ماكس ڤيبر بحال من الأحوال قلباً لوجهات نظر ماركسية. بل أكثر من ذلك أن الشرح الاقتصادي أو الاجتماعي - اقتصادي لخصوصيات مسلكية أو أخلاقية دينية معينة هو شرح مبرر داخل هذا النوع من علم الاجتماع، وهذا ما فعله ماكس ڤيبر غالب الاحيان. ذلك أن المساحة المخصصة للمواقف المتخالفة التي يشغلها النشطاء اجتماعياً على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، قد لعبت دورها في تحديد مميزات الاخلاقية الدينية. ولقد استنتج ڤيبر أن الفئات التي تمثل العقلنة الدينية كانت على الدوام فئات مسيطرة أو متميزة بأية طريقة اتفق، وإن النمط النوعي لهذه السيطرة أو لهذا الامتياز مما يعتبر شرطاً في إيجاد الشكل النوعي المميز لهذه العقلنة: والشكل هذا قد يختلف إنْ تعلق الأمر بديانة الخلاص، بالرحمة أو بالنهضة. إن مضمون الكونفوشستية على سبيل المثال إنما يحمل علامة الدولة الخاصة مما حصنه من التطور قبل أن يقوم بتشكيل الحياة الصينية في مجملها: تتمثل هذه

الحالة بفئة من الكهنة المتعلمين ومن رجال الادب العقلانيين و«الشعبيين» أي من فئة كانت تجد مصلحتها في هذا العالم لا في العالم الأخروي. إضافة إلى ذلك إن هذه الفئة الاجتماعية قد كانت في موقع يسمح لها بممارسة مثل هذا التأثير على تطور الحياة الصينية بمجملها، لا بسبب مضمون أخلاقيتها، بل تحديداً بسبب الموقع القوي الذي شغلته منذ البداية في التنظيم الاجتماعي - السياسي لهذا المجتمع.

خلافاً للماركسية إذاً، لقد رأى ڤيبر بكل بساطة استحالة رد الاشكال التي تأخذها تبعاً للمدنيات والعصور المعتقدات الدينية وما تنطوي عليه من ممارسات عملية بدءاً من شروط تنتمي حصراً إلى الحقل الاجتماعي - الاقتصادي. بنظره، ثمة امكانية خلاقة تكمن في شكل التدين، وهي إمكانية تفلت عن نمط هذا الاستنتاج مما يحملنا على البحث في العلاقات بين المصالح وبين المفاهيم الدينية على أساس من تأثير متبادل يختلف، من تشكيل إلى آخر، بحيث لا يُمكن إلا للدراسة التجريبية من حل عقده. وبشكل أكثر عمومية فقد اعترف ڤيبر بوجود فعالية سببية خاصة بالتمثلات سواء كانت خرافية، دينية أو عقلانية. ذلك أن ما هو عقلاني، أي ما يمثل «النتيجة» المنطقية أو الغائية لموقف ثقافي - نظري أو عملي - أخلاقي، إنما يمارس تأثيراً على نشاط الانسان، حتى لو كان هذا التأثير ضعيفاً جداً بالمقارنة مع تأثير قوى الحياة التاريخية الأخرى (RST, 537). ومع ذلك فعلينا أن نردد أن ماكس ڤيبر لم يعط أهمية إلى التمثلات إلا وتحديداً انطلاقاً من هذه الفعالية العملية، وليس إنطلاقاً من مضمونها المحايث. وما قاله بخصوص الفائدة التي يحملها علم الاجتماع إلى مفهوم الحق الطبيعي في المقطع السابع من علم اجتماع القانون إنما ينطبق على كل تمثل آخر: إن ذلك لا

يدخل في اعتبار علم الاجتماع إلا بقدر ما تنجم عنه نتائج عملية تتعلق بسلوك صانعي الحق أو الذين يمارسونه أو الذين يخضعون له. ولهذه الأسباب فإن نمط المفهومية التي يقترحها ڤيبر للتاريخ لهي في نهاية الأمر أكثر قرباً مما اقترحته **الايديولوجية الالمانية** منها إلى المثالية أو ما تولد عنها. لقد تحاشى بحق ذلك التصور المثالي منذ كتابه الاخلاق البروتستانتية... من خلال رفضه استنتاج مقدم الروح الرأسمالية من مواقف مبدئية ترتبط بالمسائل الحساسة التي ترتبط بالوجود (EP. 80- 81).

## التجانس في كل ما يحصل

في رسالة له كتبها في العام 1990 أعرب ڤيبر عن رأي مفاده أن: «ثمة طريقان قد فتحا، هيجل أو طريقتنا في معالجة الأمور». أما بعد هذا الاعلان فما زال بعيداً وحتى يومنا هذا عن أن يكون رأياً موزوناً بدقة. ومع ذلك فقد لاحظ أحد الشراح بخصوصه ما يلي: «لا شيء يميز بطريقة ثاقبة... لا وجهة النظر المتعلقة بالعلم التجريبي وحسب، بل وجهة النظر الفلسفية أيضاً وهي وجهة نظر يصار إلى إهمالها بسهولة، ذلك أن ڤيبر لم يتعرض مباشرة لهيجل أو ماكس أو ديلتاي بل إنه وعلى العكس قد أخفى انتقاداته في ما تعرض له من نقد لطلابهم، في حالة هيجل انتقد روشر وكينز، وفي حالة ماركس انتقد الماركسية الشعبية المعاصرة له وفيما يخص دلتاي توجه بالنقد إلى فوندت وكروتشه وآخرين[13]. أما الفصل الذي نحن

---

(13) العبارة مأخوذة من رسالة ارسلها ڤيبر في - اولمبرغ بتاريخ 11 أيار 1909. وقد قدم Wolfgang Schluchter شرحاً لذلك في كتابه عن تطور العقلانية الغربية الصادر في توبنجن عام 1979، ص 34.

بصدده فهو مخصص وبدقة أوفى لتوصيف «وجهة النظر الفلسفية» هذه والتي تنطوي عند ماركس كما عند ڤيبر على مشروع علم تجريبي أو لنقل بعبارات أخرى متشابهة على مشروع علم يتناول الواقع.

وإذا كنا رأيا ضرورة للتوقف عند الجدل الذي بالكاد كان ابتدأه ڤيبر مع أسلاف الفلسفة التأويلية، فذلك من أجل إعطاء حق للتفسيرات الشائعة التي اسهمت بقوة في حجب المقدمات الميتافيزيقية للتصورات الڤيبرية بخصوص التاريخ. بحجة أن ڤيبر قد أعطى «الفهم» أهمية كبرى في المسيرة المعرفية لعلم الاجتماع وللتاريخ، ظن البعض أن بإمكانهم تصنيفه إلى جانب ديلتاي وجورج سيمل وسط تصنيف يبعث على الابهام: «علم الاجتماع الفهمي الالماني». سنعود لاحقاً للبحث في الدور الصحيح للفهم ولفهم الفعلي في علم الاجتماع الڤيبري. ولكنا نوضح سلفاً أن كل إقحام لعمل ڤيبر في إطار التبعية لـ ديلتاي هو إقحام خاطئ بشكل كلي. كذلك يخطئ من ينتقد ڤيبر لكونه قد ضحى من أجل «الموضوعية» العلمية. إن انتقاداً من هذا النوع إنما يعتبر بمثابة قلب للنوايا الأكثر جوهرية عند مؤلفنا: إننا نقوم بقياس مشروعه بمقاصد أوجدتها الفلسفة التأويلية وهي مقاصد لم تكن آنذاك خاصة به. وإذا كان ڤيبر قد استطاع أن يعلن انتسابه لهذه «الموضوعية» وهو ما لامه بعضهم من أجلها فلأن هذه الموضوعية كانت بنظره متناسبة مع ما أراد معرفته: الكشف عن المشروع الخالي من أعماق مخبئة وسط السببيات التاريخية أو أقله وسط بعض مقاطعها.

قد يقال لنا إن الأمر يتعلق بنوع من التهرب. إن الحجة التي يقدمها أنصار التقليد التأويلي هي التالية: إننا لم نتمكن من الوصول إلى خاصية العالم الانساني فذلك للاصرار على عدم رؤية هذا

العالم إلا من خلال نسيج الاسباب والتأثيرات. وعند ڤيبر إننا لواجدون الاسباب التي تسمح لنا بالإجابة على هذا الاعتراض بالذات. فيما يخص الجوهر: إذا أكدنا أن لا معنى يحرك تاريخ المجتمعات البشرية فذلك لا يكشف عن وضعية الانسان في هذا العالم بل يعطينا فكرة عن الفعل الذي حصل في الغرب الحديث. إن التصورات الأولية التي تعتبر منطلق المعرفة في العلوم التجريبية المرتبطة بالعمل لا تعكس احكام المسبقة «العلموية» عند المؤرخين أو عند علماء الاجتماع، بل هي أحد مظاهر علاقة الانسان بالعالم، وهذا ما تمتاز به مدينتنا وهذا ما يميز عصرنا. ثم إن ڤيبر في انتقاده للاقتصاديين من أتباع المدرسة التاريخية لأنهم لم يحترموا متطلبات «تصور حياة موجهة بشكل أساسي وسط وجهة محض دنيوية» لا يعني اعتباره المدافع عن مثال مجرد ملحق بالصرامة العلمية، بل يعني كونه المؤول لوضعية الانسان الحديث.

هنا تكمن الاحالة الحقة التي امتاز بها ماكس ڤيبر، وهنا تبرز أيضاً السمة الخاصة بمشروعه: لقد كان على علم كلي بأن الاسئلة الموجهة في العلوم التاريخية، وكذلك منهج هذه العلوم، إنما كانا أسيري شروط لم يكن لهذه العلوم من سيطرة عليها. وإذا كان المؤرخ قد اعترف الآن بأنه يقوم ببناء أغراضه ومفاهيمه فذلك لا يعود لأنه كان لاحقاً على كانط الذي يعود إليه فضل صياغة الفكرة الاساسية في نظرية المعرفة الحديثة... التي تعتبر المفاهيم وسائل ذهنية تساعد العقل ليصبح سيد ما هو معطى بشكل تجريبي. (WL 208; ETS 205). ولكن ربما أيضاً لأنه يأتي بعد نيتشه الذي طرد من التاريخ كل دوار يخلقه المعنى. حتى ماركس لم يكن قد توصل إلى ذلك بعد: عند ماركس وبالرغم من نقده الجذري للتفسير المثالي

للتاريخ، فالمنظور التطوري مربوطاً إلى الهدف الثوري إنما كان يفسد الخريطة وذلك من خلال اقحام ضرورة غير مباشرة وسط الصيرورة العمياء في المجتمعات السابقة. وحتى يصار نهائياً إلى ترك نظرية اعطاء معنى للتاريخ كان لا بد من القيام بنقد منهجي لمفهوم التقدم وهذا ما نجده تحديداً في أعمال نيتشه. وهكذا فنحن واجدون في عبارات ڤيبر تلخيصاً لمعنى علم الاجتماع الذي قصده: «التجانس المطلق في كل ما يحصل»[14]. يعني ذلك غياب كل قيمة أو دلالة موضوعية ترسم مسبقاً خطوط القوة في التاريخ. «... إعطاء معنى» في «حالات الاشياء» يعني أيضاً كما كتب ڤيبر: «إنها مهمة لا بد من إكمالها، مع القبول بعدم وجود أي معنى. كما يقال على الاصوات، يقال أيضاً على قدر الشعب، جميع ذلك قابل لتأويلات مختلفة تبعاً للاهداف المختلفة»[15]. ما هو الصدى الذي يتردد في هذا المقطع التي نسوقه من ڤيبر...: «إنه قدر عصر من مدنية، ذاقت طعم ثمرة شجرة المعرفة، أن نعرف أنه لا قدرة لنا على معرفة معنى صيرورة العالم من خلال النتيجة مهما كانت الدراسة التي نقوم بها عنها كاملة، بل علينا أن نكون قادرين على صنعه بأنفسنا» (WL 154, ETS 130).

(14) نيتشه المؤلفات الكاملة طبعة غاليمار ج 13 1976 ص 178.

(15) المرجع السابق ص 34.

## الفصل الثالث

# العقلنة وإزالة وهم العالم

لقد اكتفينا إلى الآن بالبقاء داخل المظاهر المنهجية لعلم الاجتماع الڤيبري، مع بذل الجهد في البحث على الانطولوجيا الكامنة فيه والتي عليها يقوم مشروعه المعرفي. هذا مع العلم أن الاعتبارات المنهجية لا تمثل إلا جزءاً صغيراً من آثار ڤيبر. بالنسبة للمؤرخين وعلماء الاجتماع وحتى بالنسبة للفلاسفة أيضاً يعتبر الشيء الأهم شيئاً آخراً مغايراً: فمن خلال دراساته التي خصصها لدراسة الأخلاقية الاقتصادية في الديانات الكبرى، ولعلم اجتماع القانون ولدراسة أنماط السيطرة (والتي تغطي عنده الحقل الذي اصطلح على تسميته بعلم الاجتماع السياسي) استطاع ڤيبر أن يقدم لوحة موسعة عن تشكل الغرب الحديث، وهذا ما لخصه بعبارة واحدة: العقلنة. وهذا بالتحديد ما يثير الاسئلة. وقد قيل بالفعل إنه رفض استنتاج انطلاقة الرأسمالية أو الحداثة بشكل عام من «موقف مبدئي يقوم على مسائل الوجود الاساسية»: وعلى ما تقوم مسيرته إذاً إذا لم يكن يرى في البروتستانتية (بل أيضاً في القانون الحديث بل في التبريرات الخاصة بالدولة المعاصرة) إلا «مجرد مرحلة سابقة على التصورات العقلانية للحياة»، أي بعبارة أخرى مجرد لحظات

لتطور العقلانية بشكل عام، (RSI 61; EP 80- 81). ومع ذلك فإننا نحن نصف بالعقلنة المنطق المشترك للسيرورة التي أوصلت انطلاقاً من تصورات العالم ومن الممارسات الاجتماعية (وهذا ما يسميه بسلوك الحياة) وإلى مجال البنى الاقتصادية والمؤسسات السياسية، إلى بناء المدينة الغربية الحديثة[1]، حين نصف ذلك كله بالعقلنة ألا نكون قد وسمنا تاريخه بمعنى موحد. ثم إن عبارة «عقلنة» ألم تستعمل للاشارة إلى فكرة التفوق الغربي الحديث على كل المجتمعات الأخرى والتي تمثل بالنسبة له مستويات أقل من العقلنة. نلامس هنا جوهر الالتباس الذي يصادفنا في الدراسات المقارنة مع ڤيبر وهذا ما يفسر جزءاً من التفسيرات المتناقضة التي أعطيت له.

## المدينة الغربية وإشكال العالمية

هل أعطى ڤيبر حقاً المدينة الغربية الحديثة، يعني بذلك المدينة الاوروبية والاميركية، هل أعطاها قيمة عالمية؟ تثير عباراته التي تعالج هذا الموضوع أكثر من التباس. ينطبق ذلك على الملاحظة الشهيرة التي يفتتح بها تمهيده لعلم اجتماع الأديان: «من العدالة بمكان، ومما لا شك فيه أيضاً أن يعالج ابن المدينة الاوروبية مسائل التاريخ العالمي من منظور هذا السؤال: ما هو الترابط بين

(1) سواء تعلق الأمر بتطور الاقتصاد أو القانون أو السياسة أو بتحول أنماط الحياة أو أشكال الفن. فإن ڤيبر قد اكتشف باستمرار حركة من العقلنة ظلت عوارضها جد متغيرة: استعمال كتب المحاسبة في الممارسات الاقتصادية، التخلي عن الصياغات والعبارات السحرية إبان سيرورة تاريخ القانون. تكون جسم من الموظفين في تاريخ أشكال السيطرة الخ.

المناسبات آلذي أدى لأن يظهر على أرض الغرب تحديداً بل وحصراً هناك، ظواهر مدنية تكتسب إتجاهاً وتطوراً تكون له دلالته ومشروعيته العالمية؟» (RS I 1: EP II). يبقى القارئ هنا في حيرة من أمره: فهل يصر ڤيبر أولاً على أن لوقائع المدينة المميزة للغرب دلالة تهم البشرية بأكملها؟

علينا أن نفهم السؤال جيداً، فهو سؤال يختلف عن القول بالحتمية التاريخية. فالأمر لا يتعلق ما إذا كان برأي ڤيبر، مجيء اليوم الذي يتحقق فيه هذا الشكل الخاص بالمدينة التي تحققت في الغرب الحديث كان أمراً لا بد من توقعه. ولمزيد من الوضوح فإن مفهوم ڤيبر للتاريخ والمبني على آثار كل تطلعات أخروية دينية أو كل ما يلحق ذلك من ما ورائيات إنما هو مفهوم يستبعد كل تطور ضروري تكون نهايته مقررة سلفاً وسط هذه المدنية. إن التجريبية التي ينتسب إليها ڤيبر إنما تمنعه من اللجوء إلى وحدات تشبه ما يعرف «بالقوى» أو «بالنزعات» التطورية، أو بروح التصورات المثالية التي تقول بالتقدم. ومع ذلك وإذا ما رتبنا امكانية المدنية الغربية وقلنا بإمكانية ارتباطها بالعوامل التاريخية التي قد لا تكون صادفتها فعلاً، فمن الجائز أن نؤول كينونة الانسان المصبوغ بهذه المدنية باعتبارها تحققاً لما يكمن أساساً في الكائن الانساني، والمدنية هذه لم تقم إلا بتسهيل ظهور ما كان كامناً. وبدل أن نخضع ما قبل - تاريخ الغرب لقاعدة القانون الحتمي، أو لغائية ما، بحيث يحدد القانون أو تحدد الغائية مجريات التاريخ، تقودنا هذه الفرضية لمعالجة ما قبل التاريخ ضمن مقولات الحاجز المانع للتطور. والسمات المميزة للمدنيات وللمجتمعات غير - الغربية (أو ما قبل - الحديثة) يجب أن تقرأ عندئذٍ كما لو كانت مجرد سالب لما يجري في الحداثة الغربية: فكل معناها وكل فائدتها ينحصران وسط هذا النفي.

من الصعوبة بمكان أن ننازع فيبر في ما إذا كان قد اعتبر المدنيات الغربية أو الماضية مدنيات من هذا النمط. يشهد على ذلك وعلى سبيل المثال بعض التنوع على السؤال المطروح وهو ما نصادفه بعد صفحات قليلة من النص الذي اقتبسناه اعلاه: «الماذا لم تؤدي المصالح الرأسمالية في الصين أو الهند إلى خلق الشيء نفسه الذي وُجِدَ في الغرب»؟ و«بشكل عام لماذا لم تمهد التطورات العلمية والفنية وشكل الدولة والتطورات الاقتصادية الطريق إلى العقلنة والتي هي خاصية الغرب؟» (RS I 11, EP 13).

نجد هذه التساؤلات عامة في التمهيد الذي وضعه فيبر لدراسة الاديان. مع الاشارة إلى أن نمط هذه الكتابة غالباً ما يتردد في سائر آثاره. ومن السهولة بمكان أن نجد هذه المعالم في طريقة وضعه لتصوراته. فالمفهوم الفيبري لا يقوم إلا عند أطراف أزواج من المتقابلات: الاقتصاد النقدي والاقتصاد الطبيعي، الاقتصاد الريفي والاقتصاد القائم على الانتاج، العقلنة الشكلية والعقلنة المادية في إطار القانون الخ. هكذا نجد كل مظهر من مظاهر حضارتنا وقد برزت قيمته.من خلال مقارنته مع المظاهر المقابلة له في حضارت أخرى سابقة أو غريبة بحيث تبدو هذه المظاهر كما لو كانت فعلاً بمثابة الصورة المعكوسة. إن أهمية المادة التي يعالجها فيبر قد ألزمته بالفعل على تعقيد هذه الرسيمة المزدوجة وعلى إقامة مقارنات متنوعة تستوجب وضع تمييزات مفهومية خاصة. ومع ذلك فقد برزت في آثاره نزعة تفضيله لما في الغرب. هذا ما نجده بوضوح وعلى سبيل المثال في وصفه الشهير لأنماط السيطرة المشروعة: السيطرات التقليدية والكاريزماتية والتي تغطي أشكالاً لا متجانسة على الاطلاق، والتي لا مجال لفهم ترابطها إلا ضمن التمييز وبل

بواسطة التمييز مع السيطرة الشرعية المسماة عقلانية، أي بواسطة هذا الشكل المتميز الخاص بالسياسة الحديثة.

قد نصل إلى الاستنتاج السريع حين لا نجد في مفهوم ڤيبر للعقلنة إلا إحدى تعبيرات الاحكام المسبقة التي سادت الفكر التاريخي والاتني عند نهاية القرن التاسع عشر. لقد كان ڤيبر واعياً تمام الوعي لما تتضمنه عبارة «عقلنة» ومشتقاتها من تعدد للمعاني ولا يمكن تالياً التحدث عن بساطة هذه التمثلات. كذلك تكثر في كتاباته المقاطع التي يثير فيها ضرورة الحديث عن الشروط الثقافية التي تحدد العقلنة (سواء تعلق الأمر بالفكر أم بالعمل). هكذا يثير في مقدمته للاخلاق الاقتصادية في الديانات العالمية الصفة الخاصة للعقلنة العملية التي أوجدتها الديانة الكونفوشوسية من خلال طرحها لكل الافكار الماورائية بل كل شكل من أشكال الإيمان الديني ومن خلال الاحتفاظ بمعايير سلوكية نفعية.

تعتبر هذه العقلنة كما يكتب ڤيبر عقلنة «تختلف تمام الاختلاف عن كل أنماط العقلنة العملية المعروفة في الغرب». كذلك يعترف بعقلنة المثال الفني لعصر النهضة باعتبارها رؤية للعالم التي تنخرط فيه، وهي عقلنة ترفض كل الاربطة التقليدية وتعلن ارتباطها بالعقل الطبيعي. ومع ذلك فقد أكد ڤيبر أن عقلنة عصر النهضة ليس هي إياها العقلنة التي نتلمسها في الرأسمالية الحديثة.

والأكثر مفارقة مما نقول هو إن ماكس ڤيبر لم يعترض على إعطاء الاشكال المنظمة لاماتات الجسد أو للممارسات السحرية سمات عقلانية (مثل اليوغا وأدوات الصلاة في البوذية الحديثة) هذا مع العلم أن مجمل هذا السلوك إنما يقع على نقيض نمط السلوك العقلاني الحديث. بل قد يحدث أن ينسى التعارض الذي يفترضه

عادة بين المعتقدات والممارسات السحرية من جهة وبين معايير العمل العقلاني من جهة أخرى، مضيفاً أن «الأعمال التي تتم بتحفيز ديني أو سحري لهي أعمال عقلانية أقله من جهة الشكل البدائي: إنها تتبع قواعد التجربة عينها حتى لو لم تكن نابعة عن ضرورة ومتجهة نحو غاية...» (W et G 245. E et S 429- 30).

في الأخلاق البروتستانتية...، سبق لڤيبر أن استخلص الدرس النابع من هذه التحولات التي لا نهاية لها لأوجه العقلنة التاريخية: «لا بد من مواجهة كل دراسة تخصص لدراسة العقلنة بهذا المبدأ البسيط والذي غالباً ما جرى نسيانه: يمكن أن تكون الحياة معقلنة تبعاً لوجهات نظر غائية جد مختلفة وتبعاً لتوجهات غاية في الاختلاف. إن العقلنة مفهوم تاريخي يضم عالماً من التناقضات...» (RS I 62; EP 81- 82). وفي المقطع عينه ينفي ڤيبر كل محاولة لرفع هذا الالتباس عبر تصوره لمفهوم خطي للتقدم التاريخي مما يسهم في ردم الهوة. لا يمكننا التحدث عن تطور العقلانية في المجمل ذلك أن تاريخ العقلنة لا يتطور بخطوة واحدة وفي كل المجالات. إن ما يفصل أشكال العقلانية التاريخية المختلفة بعضها عن بعض (العملية أو النظرية) ليس من قبيل الدرجة أو القوة أو الخارجية. ثمة بعض مظاهر الممارسات الاجتماعية يمكن فهمها عقلانياً في فترة تاريخية معينة وقد لا يكون ذلك، أو يكون بدرجة أقل وسط مدنية أخرى قد تكون أكثر عقلانية وتحت مظاهر أخرى. أما العقلانيات الجزئية والتي لا تخلو منها مدنية من المدنيات، فهي عقلانيات لا يمكن جمعها لتؤلف في نهاية المطاف لوحة عقلانية كاملة أو شبه كاملة وهذا ما نتلمسه في الرأسمالية الحديثة. وإلى ذلك كله يضاف وحتى نجعل اعطاء تحديد موحد لما هو عقلاني أمراً مستحيلاً، التناقض

بين القيم النهائية، أي اللاتجانس الذي لا يمكن نفيه في الغايات التي تقاس نسبة إليها عقلانية الممارسة. إن كلمة «عقلانية» «قد تشير إلى أشياء غاية في الاختلاف... فنحن نصادف على سبيل المثال عقلنة التأملات الصوفية، أي عقلنة سلوك يبدو لنا انطلاقاً من مجالات حياة مختلفة سلوكاً لا عقلانياً بشكل خاص. ـ هذا في الوقت الذي نصادف فيه عقلنات في حقول كالاقتصاد والتقنية، والعمل العلمي والتربية والحرب والقانون والادارة. أضف إلى ذلك أنه بالامكان عقلنة أي من هذه المجالات تبعاً لوجهات نظر ولأهداف مختلفة. وما يعتبر عقلانياً من زاوية معينة قد لا يكون كذلك من زاوية أخرى. ولذلك صادفنا وفي كل قطاعات المدينة عقلنات تختلف طبيعتها تبعاً لاختلاف مجالات الحياة. ومن أجل توصيف هذه الاختلافات من وجهة نظر تاريخ المدنية، لا بد أولاً من تحديد الفضاءات المعقلنة ومن تحديد الاتجاه الآتي التي تمت فيه هذه العقلنة» (RS I 11- 12; EP 23, 24).

## مركزية مؤسسة بشكل منهجي

إنطلاقاً من النصوص التي أثبتنا، يبدو لنا أن ڤيبر قد استطاع بصعوبة تفسير مسيرة تشكل الغرب الحديث انطلاقاً من مقولة عامة كالعقلانية. فالمركزية الاوروبية التي لا يمكن فصلها عن التحليل التاريخي الذي يشكل الخيط الرابط بالنسبة لها لا يمكن أن تكون أمراً قد فاته. وإلا كيف تكون العقلنة وهي الميزة الخاصة بالغرب الحديث سمة تفوق المدنية الغربية على كل ما عداها، كيف تكون صفة لا تمتد باتجاه موحد ويكون لها قيمتها وصلاحيتها في كل مكان وفي كل زمان؟ وكيف يمكننا قياس درجة العقلنة في كل مدينة على حدة إذا كان مقياس المرجعية مختلفاً تبعاً لكل عصر ولكل

بلد؟ علينا هنا أن نواجه مباشرة هذا التناقض الظاهر إذا ما أردنا أن نأخذ أصالة الفكر الڤيبري عن التاريخ بعين الاعتبار.

لقد سبق ورأينا: بطرحه لكل المفاهيم التي أسهمت في عصره بتغذية التمثلات المرتبطة بالمستقبل، فلسفة التاريخ، التطورية، الوضعية الماركسية، كان ڤيبر قد امتنع عن الأخذ بأي من الطرق التي جرى آنذاك شقها ليتفكر بوحدة عمل كان قد ابتدأ في حينه بتشكيل حداثتنا. إن فهم وحدة هذا المستقبل لم تكن لتشكل طموحه المباشر؛ بل هو قد أولى فهم الاختلافات الاجتماعية ـ الثقافية اهتماماً خاصاً. فلا شيء كان أكثر غرابة عن تفكيره أو عن مزاجه من جعل الحشرية الحافز النهائي لأبحاثه التاريخية أو الاجتماعية. إن مشروع التاريخ العالمي ذي النمط الموسوعي الذي يتسم بالحياد والذي يعطي كل شعب وفي كل عصر مكانة متساوية لا امتياز منها ولا زوال حظوة هو مشروع يمتاز بنظره بالسذاجة والسطحية. «إن فكرة نوع من العدالة الاجتماعية ـ السياسية التي تريد بكل طريقة أن تولي الشعوب المهملة حتى الآن، من هندية أو من سواها، مكانة مهمة في التاريخ، مكانة توازي ما احتله الاغريق مثلاً، ولكي تتمكن من تسجيل هذه العدالة تعمد إلى إعادة توزيع تاريخي وجغرافي، لهي فكرة في منتهى السذاجة». إن مقارنات ڤيبر ليست مقارنات دون هدف: إنها تقوم على العكس على التساؤل الذي يوجهها لفهم المدنية الغربية الحديثة. وبكل إرادة، حين يعالج ڤيبر المدنيات الغريبة (سواء تعلق الأمر بالمظاهر الدينية الاقتصادية القضائية أو السياسية)، فهو لا يأخذ منها إلا ما يشكل تناقضاً مع هذا الجسم المعقد المكون من بنى ومن سمات مادية وفكرية (عقلانية ذهنية، عمل حر، مدن حديثة، تقسيم العمل الخ) مما يشكل حاضرنا. تشير مقدمة كتابه عن الأخلاق الاقتصادية الكبرى ديانات

العالم ودون مواربة إلى هذه السمة الجزئية والمتحيزة في هذه المقاربة: «تنطلق هذه الدراسات من فكرة مرسومة تهدف لوضع النقاط وفي كل مجال من مجالات الثقافة على كل ما كان وعلى كل ما يشكل تناقضاً مع تطور المدنية الغربية. لذلك فهي موجهة كلياً نحو ما يبدو مهماً من هذه الزاوية التي نعالج فيها تطور الغرب. هذا ما نقوم به انطلاقاً من الهدف الذي نتوخاه. علماً أن لا طريقة معالجة أخرى تبدو لنا ممكنة الآن» (RS I 13; EP 25). وفي المعنى نفسه تبرر المقدمة لعلم اجتماع الأديان اقتصار المناسبة عند حد الاخلاقية الاقتصادية للأديان وفقط على المظاهر التي تبدو ضمن هذه الأخلاقية صاحبة تأثير سلبي أو إيجابي على تشكيل سلوكات العاملين الاجتماعيين في اتجاه العقلنة الاقتصادية: «حتى إن سمات الأديان المهمة بالنسبة للأخلاقية الاقتصادية لن تكون موضع اهتمامنا هنا إلا من وجهة نظر محددة جداً: في إطار طبيعة علاقتها بالعقلانية الاقتصادية، وتحديداً بالعقلانية الاقتصادية من النمط الذي بدأ بالسيطرة في الغرب منذ القرن السادس عشر والسابع عشر، باعتباره تمظهراً جزئياً لنوع عقلنة الحياة البرجوازية التي تأقلمت هناك» (RS I 265). إن الأمر في غاية الوضوح فالاقتصاد قد أصبح محور عمل المجتمعات الكبيرة في أيامنا وحول هذا المحور تدور كل أبعاد النشاطات الجماعية الأخرى، ولأن الرأسمالية كما يقول ڤيبر أيضاً قد أضحت هي القوة «الأكثر حسماً بالنسبة لقدر حياتنا الحديثة» (RS I 14; EP 14)، ولهذه الاسباب لا بد من دراسة الإيمان والمعتقدات من الزاوية الخاصة المرتبطة بفعاليتها الاقتصادية.

«إنطلاقاً من الهدف الواجب التوصل إليه، فإنه ليس ثمة من وسيلة أخرى ممكنة»، والهدف هذا ما هو؟ ثمة عبارة يرددها ڤيبر

مع التأكيد على تأثيرها: «فهم الدلالة الثقافية» ;WL. 170- 171)
ETS 152- 153). تعتبر علوماً تعنى بالثقافة تلك الفروع التي تسأل عن معنى الدلالة الثقافية للظواهر التي تدرسها، أي الدلالة التفاضلية لمختلف مظاهر أو لمجمل حضارة معينة. إنه برنامج يتضمن على التوالي بعداً تكوينياً وبعداً تمييزياً. والبعد هذا يعتبر تمييزياً أولاً لأن الدلالة الثقافية لمختلف اللحظات والتي تشكل حقيقة الحياة الجماعية في عصر معين وفي حقبة زمنية معينة تختلط مع سمتها المميزة والتي لا يمكن إبرازها بوضوح إلا من خلال المقارنة. وهي ذات بعد تكويني ثانياً: لا بد من البحث عن الاسباب التي جعلت من حضارة ما، ما كانت عليه أو ما هي عليه إلى الآن. يمكننا تمييز هذين المظهرين المرتبطين بسؤالنا من خلال صيغة منهجية. من الصحة بمكان ومن أجل وضوح الوعي أن نعالج هنا غائية علم اجتماعية المقارن. إلا أن ڤيبر لم يعتبر أنه بالإمكان فعلاً استخدام المهمتين بفصلهما عن بعضهما بعضاً إلا في إطار التقصي، لا في إطار العرضي العلمي. لا بد من المرور بالمقارنة مع بدء العمل ومع سيره حتى نظل متهيئين لمعرفة ورؤية الخطوط المميزة «للعالم الذي يحيط بنا»، لكن هذا العمل القائم على المقارنة يظل ضرورياً أيضاً حتى نستطيع أن نحدد في ماضي المجتمعات الغربية الحديثة هذه العناصر التي لا نجدها في سماوات أخرى والتي يمكننا اعتبارها من ناحية افتراضية على الأقل سبب تشكل المجتمعات المشار إليها وفي الصفات التي تتميز بها.

أن نفهم ما يؤلف جوهر مدنيتنا من جانب، وأنْ نفهم من جانب آخر الاسباب التي جعلت منها هذه المدنية بالذات لا أية مدنية أخرى، ذلك هما المقصدين الاساسيين في مسيرة ماكس ڤيبر مع الاشارة إلى وجوب الجمع بينهما بدقة. إنهما مظهران متلازمان مع

تساؤل موجه بالفائدة التي يجنيها المؤرخ من مدنيته الخاصة بها. نشير أيضاً إلى تلازمهما مع الاسلوب شبه الغائي الذي يطبع التحليلات الڤيبرية. إن العقلانية هي مسيرة موجهة، إنها تطور بالمعنى الذي قصده ماركس في مقدمته لنقد الاقتصاد السياسي حيث يقول: «إن ما نسميه تطوراً تاريخياً يستند قبل أي شيء إلى الواقعة التي تعتبر أن الشكل النهائي إنما يعتبر الاشكال الماضية مراحل أدت إلى إعطائها هذه الدرجة النهائية من التطور، وهي نادراً ما يمكن اعتبارها إنطلاقاً من مظهر واحد، فهذا ما لا يحصل إلا في ظروف جد محددة»[2]. هذا الجانب الاستبطاني للمنظور الذي يتيح لنا قراءة الماضي وما يرتبط به من أحادية التفسير لم يجعل منه ماكس ڤيبر سراً بل جعل منه مظهراً لا يمكن تجاوزه. حتى نستطيع أن نفكر في الماضي باعتباره تاريخاً لا بد لنا من أن نعني وفي بعض لحظات تتابع الوقائع والاحداث التجريبية من غياب البعض والتي لا يمكن اعتبارها غائبة إلا بالقياس على أخرى حاضرة ومستقبلية، إنها «نواقص» ووحدها «زوائد» المستقبل هي التي تمنحها الوجود. وهكذا نرى مرة أخرى أن ما هو متأصل في كل الحشرية الشرعية في أفق المدنية الحديثة هو ما يعطينا أطر شبكة القراءة والتي بدونها يصبح المستقبل وبكل بساطة خالٍ من أي معنى:

«إننا نحكم على تطور ما نسميها بالشعوب المتمدنة باعتباره نمواً للقيم. إن الحكم الذي بموجبه نفسر سير التحولات الكيفية التي نصادفها فيه كما لو كانت سلسلة لا متساوية من القيم، هو ما يوجه «عنايتنا التاريخية بطريقة خاصة نحو هذه التحولات. والحكم هذا

(2) Contribution à la Critique de l'Economie politique. Ed. Sociales Paris 1957, p. 170.

بناءً فعلاً وذلك نظراً لتحول هذه التطورات وبالنسبة لنا من التاريخ» (WL 61).

إن مفهوم «العقلنة» والذي يلخص بموجبه ڤيبر الوقائع المشتركة لسيرورات مختلفة اقتصادية واجتماعية، أيديولوجية وفنية، والتي يشكل مجموعها أساس المدنية الغربية الحديثة، يبدو لنا هنا وقد لبس شكلاً غائياً مخففاً، وهذا ما لا يستطيع المؤرخ التخلص منه، لا لقناعة ما، بل لضرورة منهجية. فإلى مبدأ البحث أولاً وإلى ضرورة تحديد غرض البحث ثانياً لا بد من إضافة مصلحة الباحث. وهذه جميعها لا ترتبط بالخيار الفردي وحسب: فالباحث هو على الدوام المعبر عن الخيارات الأخلاقية الأساسية في المدينة التي ينتمي إليها. بحيث تصبح كل قراءة للتاريخ وبشكل لا يمكن تحاشيه إيحاءً بتمثل «التقدم» وبحيث تبقى على الدوام غائية بطريقة ما.

لا بد لنا هنا إذاً من إعادة تأليف صحة لم نجد لها تطويراً كلياً في أعمال ماكس ڤيبر، علماً أنه بالإمكان استنتاجها من عدد كبير من ملاحظاته. على الصعيد المنطقي الصرف، فإن وجهات النظر الممكنة التي لا حصر لعددها والمتعلقة بالمجتمع وبالتاريخ متساوية: إنها الفرضيات الاولية المحض نظرية لكل تأليف يتناول غرض هذه المجالات. ومع ذلك فإنه لا يؤخذ منها إلا ما يمكن اختياره منها، لا أية واحدة أخرى، وما يتم اختياره فهو متروك لرصانة الباحث الفرد. إن احتمال الخيار المنطقي لمبدأ أو أكثر من المبادئ المحددة للاشكالية التي تؤلف العلوم الانسانية في مرحلة لا يعني تساوي هذه المبادئ في لا مبالاتها لأن ممارسة العلم لا تكون مقطوعة عن المصالح والعواطف والاهتمامات بالعالم المحيط. إن نقطة انطلاق التساؤل الاجتماعي - التاريخي لا تكمن انطلاقاً في الوضوح الموضوعي للوقائع «خالية من الفرضيات»: فذاتية المؤرخ

تلعب هنا دورها. لكننا نرى أن ماكس ڤيبر قد رفض بحدة فكرة إمكانية إضفاء دلالة على المضاربات بين الشعوب الهندية أو سواها مساوية لما نضفيه من دلالة على معركة ماراتون. من الواضح بنظره أن الباحث الفرد لن يكون قادراً على توزيع حواسه على كافة المعطيات الوقائعية. فإذا كان أهمية معركة ماراتون تحصيل حاصل كما تعتبر الخصومات بين القبائل الافريقية والهندية وما يلحقها من سمة ساخرة من قبل تحصيل الحاصل أيضاً فذلك لأن المصلحة التي يراها الباحث في الماضي يجب أن تكون مقررة عبر ما يراه الباحث من مصلحة في فهمه للحاضر. إن دلالة الحروب الميدية لهي على قياس «المدى التاريخي» و«العالمي» لهذه الحروب «من أجل تطور المدينة الغربية» (WL 273. ETS 300). إن رهان عركة ماراتون كان (وهو يستعيد هنا تحليلات المؤرخ إدوارد ماير ليبرز الخلفيات المنهجية) التقرير بين امكانيتين مفتوحتين آنذاك على التاريخ: خيار المدينة التيوقراطية - الدينية التي تدور تحت حماية السيطرة الفارسية، وخيار «عالم الذهنية الهللينية الحرة الموجهة نحو خلق ما يرى وهي التي أعطتنا القيم الثقافية التي استمرت تغذينا حتى الآن» (WL 274, ETS 301). مثل هذه الدلالة التي تعطى للحدث لا جود لها إلا من أجل التأويل الاستبطاني، وهذا التأويل لا يقوم إلا على إجماع على قيم لا يمكن استبدالها: «إن الواقعة التي أثارتها هذه المعركة بالتقرير بين امكانيتين، أو انها أثرت فيها بشكل مثير، لتشكل بالفعل - بالنسبة لنا نحن غير الاثيين - السبب الوحيد الذي يدفعنا لنرى فيها فائدة تاريخية. دون تقدير لهذه «الامكانيات» وللقيم التي لا يمكن استبدالها، والتي هي انطلاقاً من توجهاتنا الاستبطانية على ارتباط مباشر بهذا القرار، دون ذلك لن يكون سهلاً علينا أن نقيم دلالتها. . .» (المرجع السابق).

أياً كان اتساع الحرية التي تقربها المنهجية الڤيبرية للخيال العلمي، فإن هذا الخيال لن يكون في نهاية الأمر إلا ابن عصره الذي يتحدد عبر ابتداعيته على مضمون لا مجال له للتحكم به. والعالم على ما يظهر ليس إلا المعلم الذي يهب الاحساس التمهيدي الذي يجعل نسق المعرفة ممكنة. وفي حقيقة الأمر فإن الخيارات التي يمارسها بأخذه بمظهر ما وتركه لمظاهر أخرى تتعلق بالحدث التاريخي - الاجتماعي لهي خيارات قد اتخذت سلفاً إذ تشتق من تمظهرات المدنية التي ينتمي إليها هذا العالم، والتي يعتبر هو بالنسبة لها مؤولاً علامة. والخيارات هذه وما تقدم عليه من نسق تؤسسها ليست في نهاية الأمر إلا مؤقتة كما هو خيار الثقافة مؤقت أيضاً وكذلك توزيع فوائدها وتحديد قيمها المفتوح على «لا نهائية الايقاعات الممكنة في مستقبل الثقافة الانسانية الغامض، .WL 213) (ETS 212. انطلاقاً من هذه الواقعة يشكل مستقبل العلوم الانسانية إيقاعاً مميزاً. ففي المراحل الثابتة حيث المشاكل المؤلفة للحقل (العلمي) تكون على الاجمال محددة بعبارات تحظى بإجماع جماعة أهل الاختصاص، عندها يعمل كل منهم في الأفق المحدد ويحمل مساهمته للعمل الجماعي دون أن يحاول استقصاء الاسس. إن مقاسمة المعنى وتوزيع الاسئلة الجدية، أي العلمية لهي من تحصيل الحاصل بالنسبة للجميع ولكل بمفرده. لكن ثمة تعديلات بسيطة تعدل شيئاً فشيئاً مركز الاهتمام والقيم المرجعية للثقافة المحيطة. لكن ثمة لحظة قد تأتي يصبح فيها العلماء مختلفين عما كانوا عليه بالأمس مما يؤدي أيضاً إلى تغير الاسئلة الاساسية التي تقوم عليها العلوم الانسانية. والممارسة العلمية الرتيبة تخلي عندها المكان ليحل مكانها التجديدات الكبرى من مفهومية ونظرية والتي تشكل من جديد الاطار العام للأبحاث الجديدة:

«يأتي يوم يتغير فيه الجو: وتصبح دلالة وجهات النظر المستخدمة دونما تفكير دلالة غير مؤكدة، وتضيع الطريق في الفسق. إن نور المسائل الثقافية الكبرى قد تحول بعيداً. عندها يأخذ العلم على عاتقه تحويل زاوية نظره وأداة مفاهيمه لينظر من أعالي الفكر مسيرة المستقبل. إنه يتبع النجوم القادرة وحدها على إعطاء توجه وتحديد اتجاه عمله...» (WL 214; ETS 213).

## إزالة وهم العالم: من قبول تقني إلى معنى أعم

ألا تعتبر نزعة المؤرخ أو عالم الاجتماع العرقية إلا أثراً للظروف الخاصة التي شكلت فيها علوم الثقافة أغراضها؟ وهل تعتبر النسبية التاريخانية ما واجه به ڤيبر الاغراء العالمي؟ ثمة شيء أكيد من هذا القبيل عنده، وقد أشرنا إلى ذلك. ولكنه من غير المؤكد أن ذلك هو الرأي النهائي، وتحليل العبارة الشهيرة، «إزالة وهم العالم» قد تفتح لنا هنا آفاق بحث جديدة.

ظهرت هذه العبارة أول الأمر في كتاب «الاخلاق البروتستانتية....» حيث استخدمت للدلالة على «استبعاد السحر كتقنية للخلاص، وقد تم هذا الاستبعاد مع التساوق لمسيرة علمية حدد ڤيبر بداياتها بالعصر اليهودي القديم وحدد نهايتها بظهور الفرق الطهرية الكالفينية والتقوية. ثم إن دلالة هذه العبارة قد ترددت أيضاً في تاريخه الاقتصادي حيث يلاحظ بأن المسيحية قد ورثت عن اليهودية معارضتها للسحر، وإنه خلافاً لكل الفرق والطوائف الشرقية فإننا لا نجد ديانة أخرى امتازت بهذه الصفة: إنه عنصر حاسم في ذهن المؤلف وذلك بقدر ما تسهم سيطرة السحر في قولبة التقنية والممارسات الاقتصادية بشكل خاص. وبقدر ما تشكل حاجزاً أمام علمنة هذه الممارسات والتقنيات.

ومع ذلك فإننا نجد في النصوص الموضوعة بين 1913 و1919 أن العبارة عينها قد اكتسبت خارج هذا الاستخدام لها، معنى أكثر عمومية وأكثر اتساعاً: إنها تشير إلى احتقار ما هو ديني على التمثلات العامة التي يتبناها الناس عن عالم وجودهم. أما في أكثر النصوص شهرة وهو نص ڤيبر الذي ألقاه في محاضرة تناول فيها مهمة العالم ودعوته، فقد ظهرت عبارة إزالة وهم العالم كما لو كانت نتاج عملية التثاقف التي ترافق تشكل الغرب الحديث. إن التثاقف هو الاسم الآخر المرادف للعقلنة، التي يصار إلى اعتبارها على مستوى الصور التي يكونها الفكر عن العالم. إنه عالم معقلن، إنه عالم تسيطر عليه القناعة بأن كل ما هو موجود وكل ما يستجد في هذا العالم محكوم بقوانين باستطاعة العلم الاحاطة بها ومعرفتها، كما بإمكان التقنية العلمية السيطرة عليها؛ وبعبارات أخرى لا وجود لشيء إلا ويمكن توقعه. إنه عالم بدون سحر دون شك لأنه يستبعد كل تدخل لما هو فوق الحواس في نظام الاشياء الطبيعية والانسانية؛ ومع ذلك فقد أصر ڤيبر على اعتباره عالماً خالياً من المعنى.

لو افترضنا وجود شرح علمي لكل ما يجري وإنه بالإمكان تالياً أن نسيطر بالتقنية العلمية على كل شيء، فإن الايديولوجية العقلانية العادية هي التي ستعطي المعلومات لكل توقع ولكل تصرف يقوم به كل انسان وباستقلالية كاملة عن كل معرفة أصيلة. إذاً سيكون هذا العالم المحسوب سلفاً والمتوقع سلفاً وبجوهره غير قابل للتناسق مع المسلمات الدينية عامة وبشكل خاص مع الديانات الحاملة لمبادئ أخلاقية. ذلك أن الاخلاق وبطريقة من الطرق تظل مربوطة بمعنى للعالم والمستقبل، وبالنسبة لهذا المعنى يمكن تحديد غائيات النشاط الانساني: «... إن الاعتبار التجريبي للعالم وبشكله النهائي الموجه رياضياً، يطور مبدئياً رفض كل نمط من الاعتبارات التي تبحث عامة

عن «المعنى» لمستقبل «العلاقات ما بين البشر» [النصر الخامس].
... ما تتقدم العقلنة والفهم العلمي بقدر ما ينفك السحر عن
العالم، وبفقد المعنى السحري فإن حوادث العالم تجري، أو تحدث
... فقط لكن دون أن تعني شيئاً» (W et G 307, ES 524).

... إزالة وهم العالم ليس نفي تداخل ما هو فوق طبيعي مع ما
هذا العالم التحتي وحسب بل هو أيضاً: فرصة المعنى. وبهذا
الفهم لا يمكن اعتباره مكتملاً مع الاخلاق الطهرية كما أوضح الأمر
في كتابه الاخلاق البروتستانتية.... فمع توجهها نحو هذا العالم
السفلي فإن الأخلاق الطهرية قد ظلت مع ذلك طريقاً للخلاص
ولهذا السبب ظلت أخلاقاً مرتبطة بعلم إلهي، أي بإملاء ما لمعنى
يعطى للعالم. بل يحق لنا القول إنه مع البروتستانتية قد بدأت ولادة
العالم الحديث «الخالي من السحر» بالمعنى الثاني للكلمة. ذلك أن
عقلنة سلوك الحياة وهو ما أدخله تبعاً للتفسير الڤيبري انتشار
البروتستانتية، قد أدت إلى تشكيل بنى انتهت معارضتها شبه
الميكانيكية بجعل الاخلاق التي تأتت عنها نافلة». وبحسب العبارة
القوية التي وردت في الأخلاق البروتستانتية، يعتبر ڤيبر الإنسان
انساناً مكداً، ونحن مجبرون لنكون كذلك. (RS I 203; EP 249).
وحين ينتج منطق الاختصار الرأسمالي من تلقاء ذاته السلوك الذي
تلتمسه لتستطيع الاستمرار، حينها يعتبر فك السحر عن العالم عملية
منتهية.

## «شرك القيم» نتاج إزالة وهم العالم

لا يعتبر التقدم العلمي والتقني سبباً لسيرورة العقلنة، بل احد
مظاهرها. ولكن إذا قيض لهذا التقدم أن يتحرك فسيصبح أحد أكثر
عوامل العقلنة فعالية:

«من يعتقد الآن (باستثناء بعض الاطفال الكبار كما نلاحظ ذلك بكل دقة في علوم الطبيعة) بأن معرفة علم الفلك والطبيعيات والفيزياء أو الكيمياء ستفيدنا شيئاً يتعلق بمعنى العالم، أو من يعتقد بقدرة هذه المعارف على دلالتنا على الطريق التي تتيح لنا اختفاء آثار هذا المعنى، هذا لو سلمنا جدلاً بوجوده؟ أما إذا كان لا بد من وجود شيء يجب اقتلاعه حتى الجذور حول الايمان بشيء أياً كان شبه ما نسميه «بمعنى» العالم فهي تلك المعارف! وأخيراً كيف يمكن للعلم أن يكون طريقاً «نحو الله»؟ والعلم هو القوة النوعية الغريبة عن الله» (WL 597- 598; S et P 75).

قدر للأديان فيما سبق أن تأخذ شكل التأويل النسقي والعقلاني لعالم القدر الانساني: فالإيمان الديني بجوهره ليس اللاعقلاني. لكن السيطرة المتعاظمة لأفكار تتناول قابلية التوقع وما يمكن حسبانه بالتناسق مع المشروع العلمي القائم على الفهم وعلى السيطرة على العالم إنما تتعاكس مع كل إيمان وكل بحث عن المعنى من جانب القناعات الخاصة والمرتبطة بما هو لا عقلاني. كذلك تعتبر كل النسق الرمزية سواء كانت ميثية دينية أو حتى عقلانية (كالمرتبطة بمفهوم «الحق الطبيعي») والتي أعطت سابقاً والتي ما زالت تعطي في أكثر من مكان توحيداً نسبياً لفهم العالم الطبيعي والاجتماعي داخل الثقافة الواحدة، كل هذه قد صارت بعد الآن باطلة. تتميز حداثتنا بأبعادها القيم العالية بل كل القيم المثلى (WL 612; S et P 96): لنقل أيضاً إن فك هذه القيم عما هو اجتماعي، أي أن ننزع عن القيم التي يعتبر العمل مرجعيتها الوضوح الذي وهبه إياها الاجماع الكلي حين كانت غرض الجماعة، ان ذلك سيضع الفرد في موقع يدفعه للتقرير بنفسه القيم التي يريد. [راجع النص رقم 7].

إن عدم توافق القيم النهائية للفعل هي التي تحدد الموقع الوجودي للإنسان الحديث:

«إن ثمرة شجرة المعرفة، غير المتناسبة مع وضعيتنا البشرية والتي لا بد منها مع ذلك، ليست في نهاية الأمر شيئاً آخراً غير ذلك: أخذ العلم، أو وعي هذه التناقضات وبالتالي معرفة أن كل عمل فردي هام هو وبالتحليل الأخير الحياة في كليتها أيضاً هذا إذا أردنا لها أن لا تمضي كما لو كانت ظاهرة من ظواهر الطبيعة، بل إن تعاش بشكل واع كلياً، إنما يقوم على سلسلة من التقريرات النهائية ومن خلالها تختار الروح، كما هو الأمر عند أفلاطون، قدرها الخاص - أي معنى سلوكها ومعنى كينونته (WL 507- 508; ETS 428).

إن قدرة الإنسان على اتخاذ قرار بشأن القيم - أي القدرة على اختيار قيمة دون سواها مع وعي كلي لعدم قدرته على تبرير هذا الاختيار عقلانياً - إن ذلك يعتبر خاصة يتميز بها الانسان المتمدن - انسان الثقافة. إن استعمال ڤيبر لهذه العبارة يعيدنا بشكل ضمني للبحث في العبارة النقيض الانسان الطبيعي، وهي عبارة نادراً ما يوردها ماكس ڤيبر[3]. ومع ذلك فإن معنى العبارة واضح جداً: إن كل المدنيات الانسانية لا يمكن تقييمها بمعزل عن الموازنة المبدئية للقيم. ثمة شكل عال للمدنية، يتميز بجعله التطور والتفتح أمراً

(3) راجع بشكل خاص W et G 20. (الشعوب البدائية). إن ما تنطوي عليه هذه العبارة يمكن اكتشافه حين نرى ڤيبر يشك أن تكون ملكتنا على فهم سلوك «انسان الطبيعة» أعلى مما نشعر به تجاه الحيوانات. أو حين يوحي بأن منطق العمل في المجتمعات القريبة من مرحلة البدائية في التمايز الاجتماعي هو نمط مختلف كلياً عما نجده في المجتمعات المتمدنة. إن منطق العمل هناك يقوم على الغريزة أكثر مما يقوم على قواعد النشاط المبني على معنى. (راجع W et G 8; E et S 15).

ممكناً وضرورياً بالمقارنة مع كل الدلالات القائمة والتي أخذت شكلاً سلبياً من العادات والتقاليد. إن الانسان المتمدن هو الذي يعزي بحريته وخياراته للعالم معنى، ذلك أنه لا معنى مع الوضوح الكلي لمعطى لا يشك فيه؟ في المدنيات العليا فقط يتجاوز الناس الانغلاق في المعنى ليتسنى لهم التفكير فيه. وهذا هو الشرط الاساسي الذي يجعل معرفة الثقافة والمدينة أمراً ممكناً. «إن كل الفرضيات المتعالية لعلم يتناول الثقافة إنما تكمن في الواقعة التي تعتبرنا أناساً متمدنين نملك المقدرة والإرادة لأخذ موقف واع يتعلق بالعالم وبإعطائه معنى معيناً» (WL 180; ETS 166- 167).

إن ثبات التناقض في القيم والذي لا يمكن تخطيه يشغل حيزاً حاسماً في مجمل نظام الفكر الڤيبري حول التاريخ. من الناحية المنهجية يعتبر ذلك نقطة انطلاق بين ما ينتمي للتحاجج العلمي من جانب وما هو تابع للالتزام السياسي بشكل خاص من جانب آخر. من وجهة نظر التمثل الڤيبري لتاريخ الغرب يعتبر ذلك وخلافاً لكل تصور نتيجة أو استنتاجاً يلزم عن فك السحر عن العالم. بحيث إن تصور «الموضوعية العلمية» والذي في أفقه يمكننا وضع عمل ڤيبر إنما يصبح وفي فهمه له كما لو كان تصوراً تاريخياً: إنه أحد نتاجات هذه العقلنة التي قرأها ڤيبر في حركة تشكل الحداثة الغربية. لنحفظ في ذاكرتنا هذه المكانة المفصلية: إنها تضفي على المنهجية الڤيبرية انعكاسية يجهلها الذي وسموا فكره بالوضعية، ولكنها في الوقت نفسه مصدر صعوبة كبرى وهذا ما يتوجب علينا الرجوع إليه. (راجع الفصل الرابع).

بين التأكيد المبسط حول الصلاحية المطلقة للمعرفة العلمية من جانب وبين التاريخانية الجذرية التي تجعل من حقيقة المعرفة حقيقة

نسبية من جانب آخر وهذا ما يسري على القيم الأخلاقية أيضاً بين هذا وذلك يقف ڤيبر موقفاً وسطاً. إن مصطلح «الوضعية» ليس مصطلحاً يصلح لوصف مسيرة ڤيبر، وذلك بسبب دلالة هذه المصطلح على غياب التفكير بأسس وشروط الحقيقة العلمية. فقد رأينا أن ماكس ڤيبر قد عرف كلياً أن للعقلانية التي توازي ممارسته العلمية تاريخاً. إن منهجية علم تجريبي ليست إلا ترجمة «المفهوم الحياة الموجهة بشكل مندمج في العالم كلياً» (WL 39).

لقد عبر كارل لڤيت عن هذه الأفكار بعبارات يصعب ترجمتها ولكنها تعني على وجه التقريب غياب الانحياز إلى كائن منفصل عن المثل المتعالية أي إيجاد وضعية تفترض كلية العلاقات التي يقيمها إنسان العالم المعاصر مع عالم وجوده. إن المبادئ التي تقوم عليها دراسة علمية غير منحازة تتناول الذات الاجتماعية للبشر هي التعبير، في الاطار المميز لعلاقة الانسان بالعالم والمعبر عنه بالمعرفة، عن محي كل متعالٍ ديني وعن كل بدائله الماورائية حتى ما لا يمكن معرفته منها. إذاً، إن محي هذا التعالي وبشكل أكثر عمقاً محي وحدة عالم الوجود البشري هو ما عناه ماكس ڤيبر بكل تحديد عند استخدامه لعبارات «إزالة وهم العالم»: إن علاقة عقلنة ممارسات وبنى العمل الجماعي هي التي تخلق حداثتنا. بحيث أن ماكس ڤيبر حين يحث مؤرخي عصره، من مؤرخي المدرسة التاريخانية أو الماركسيين على احترام قواعد ومعايير العلم التجريبي فذلك ليس كبساطة تجريبية، بل بهدف التوصل إلى تحديد للمعرفة (التجريبية، السببية) والتي يعرف إنها مشروطة تاريخياً. إن استئصال وضوح معنى العالم هو ما يلزم الانسان حالياً بخلق هذا المعنى: إن البنى التاريخية ـ الاجتماعية لا تستطيع من الآن وصاعداً أن تتقبل

مفهوميتها إلا من أحضان هذا العالم المتنوع حيث الجهة الوحيدة العاطية للمعنى هي النشاط الدال للفرد البشري. هذه القناعة الاساسية (التي تشهد كما مر معنا بتأثير ما لنيتشه على ماكس ڤيبر) هي الأساس الأخير لشكية ڤيبر في ما يخص اعادة الاخلاقية؟ وهي إلى ذلك حجر الاساس في منهجيته العلمية.

إن أشكال معرفتنا هي إذاً نتاج تاريخ: لا تاريخ أفكار بل لنمط علاقات الانسان بالعالم والتي لا تعتبر المعرفة إلا مظهراً من مظاهرها. هل يحق لنا القول إن شرعية معرفتنا تتحدد أيضاً بالنسبة لموقعها التاريخي؟ وإن ما يعتبر حقاً بحسب معايير العلم المعاصر لا يعتبر كذلك تبعاً لمعايير عصر آخر وحضارة أو مدينة أخرى؟ إن الفرضيات الأولية المرتبطة بمفهوم «إزالة وهم العالم» تمنعنا من القبول بتأويل على هذه الدرجة من السهولة لمفهوم «التاريخانية» الڤيبري. إن ازالة الوهم هو بالفعل بمثابة رفع للفتنة التي خبأت عن عيون الناس حتى الآن حقيقة وجودهم في العالم. مما يعني إنه ليس لمفهوم الحياة المنغمسة كلياً في العالم والذي يفضي إليه نفس الهيكلية التي للآخر، والذي قد يكون نسبياً ومؤقتاً، بل إنه وبالعكس تجلي الانسان إزاء حقيقته. وفي نهاية الأمر، رغم كل التحفظات تجاه العقلانية الغربية، فإن ڤيبر لم يستطع أن يتحاشى التفكير بتشكل الغرب من ضمن المقولة الكلاسيكية المرتبطة بغائية عقلانية. وكما سنرى تندرج هذه الغائية العقلانية في قلب «الفهم» أي في نمط المعرفة المميزة لعلم الاجتماع فهمي: أي في المبدأ ذاته لهذه المعرفة الاجتماعية والتي تسعى محاولة منها لتحاشي السراب الذي توحي به الكليات الجماعية، لإعادة البنى الاجتماعية - التاريخية إلى منطق العمل الذي يحملها.

## الفصل الرابع

# منطق الفهم

### علم الاجتماع باعتباره علماً فهمياً

لا بد لنا هنا من العودة إلى التعريف الذي اقترحه ڤيبر لعلم الاجتماع بالمعنى الذي يريد فيه ممارسته له: إنه علم «يسعى أن يفهم بالتأويل النشاط الاجتماعي، ومن خلال ذلك شرحه سببياً في كيفية تطوره ونتائجه» (المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع المقطع رقم 1، W et G I; E et S 4). لقد ألمحنا فيما سبق إلى الخلط الذي تسبب فيه استخدام هذا المصطلح «فهم» في التعبير عن المعرفة المرتبطة بعلم الاجتماع: فقد رأى فيه العديد من المؤولين مناسبة لخلط ماكس ڤيبر مع الخليط السديم المتمثل «بالسوسيولوجيا الفهمية الالمانية» إلى جانب كل من سيمل وديلتاي. وقد أوردنا أيضاً الاعتراض الاساسي الذي لا بد من توجيهه لهذا التأويل: ان إضافة التساؤلات الخاصة بالمدرسة التأويلية للتاريخ إلى ڤيبر، يعني إخفاء الارتباط بماركس.

لا يكفي مع ذلك أن نؤكد دون التباس على أصالة علم الاجتماع الفهمي عند ماكس ڤيبر حتى تكون الهيكليات والنماذج المرتبطة «بالفهم» والتي يقول بها ڤيبر واضحة بشكل كلي. مما لا

شك فيه أن ڤيبر لم يكن يقصد أن مجرد جعله لعلم الاجتماع (كما للتاريخ) خاصية تقوم على فهم النشاط الاجتماعي، إنما يتضمن أيضاً أن تخسر هذه العلوم وبالضرورة نفسها خاصية العلوم «المتموضعة». ذلك أن فهم النشاط لم يكن بديلاً عن شرحه، ولا لحظة من هذا الشرح أدخلت وسط حجة تبقى في خطوطها الكبرى عرضة للاعتراضات ولاجراءات المعارف التي يصفها بأنها «ناموسية» والتي نعبر عنها بلغة أكثر حداثة باعتبارنا لها «تجريبية - تحليلية». ومن يتمعن بقراءة المقطع الأول من «المفاهيم الاساسية» وهو ما أوردنا قسماً منه أعلاه يتبين له أن الفهم والشرح ليسا مظهرين متكاملين للمعرفة، بل هما **التعبير عن مسيرة معرفية واحدة**. إن فهم النشاط الاجتماعي ودون أن يشكل مجرد حلقة في سلسلة الشرح السببي، هو المنهج الشرحي المميز لعلم الاجتماع ومنه يستقي اسمه.

يجب أن يكون علم الاجتماع «فهمياً» ذلك أن غرضه هو الفعل، أو النشاط الانساني، والنشاط هذا يمتلك خاصية ليس بمقدور علوم المادة والحي أن تفيه حقه: يمتلك النشاط الانساني معنى. والاثبات هذا، بالنسبة لڤيبر، ليس حافزاً للتخلي عن مشروع الشرح العقلاني والذي يعتبر خاصية يمتاز بها العلم بشكل عام. خلافاً لأولئك الذين يحتجون بخاصية غرض العلوم الانسانية في محاولة منهم لسحبها من مثال الموضوعية العقلانية التي نقسم بها العلوم الحقة، يعتقد ڤيبر أن المعنى المعطى للنشاط يسمح لنا باستخلاص قدر كبير من العقلانية: «إن النشاط الفردي ولكونه قابلاً للشرح من خلال ما يعطى من معنى لهو... من حيث المبدأ أقل «لا عقلانية» من المسيرة الفردية الطبيعية» (WL 67). وبالتالي فلا مجال لرفض مقولة السببية، بل لتقييم نوعية أعلى من التفسير السببي المستند إلى طبيعة غرض المعرفة بالذات: «حيث نجد إمكانية مبدئية للتفسير الفهمي»

يفترض بنا سبباً أن نعمد للقيام بها، هذا يعني أنه لا يجب علينا الاكتفاء بمعاينة العلاقات البسيطة المرتبطة بقاعدة تطورية يمكن ملاحظتها تجريبياً، مهما كانت محكمة، إن هذه المعاينة لا تكفي لتفسير النشاط الانساني (WL 69). بحيث إنه إذا كانت علوم النشاط التجريبية من علم اجتماع وتاريخ قد تدفعنا أحياناً لكشف حالات منتظمة ولكنها «خالية من الدلالة» ـ مثل دورة الحياة البشرية العضوية، فإن بعض الظواهر الفيزيائية، أو الفيزيائية ـ النفسية، أو حتى الترابط بين الأصل العرقي وبعض أنماط السلوك هذا إذا قدر لنا ملاحظتها ـ إنه ليس لمثل هذه الحالات المنتظمة تجريبياً إلا مكاناً ثانوياً وسط شرح أعطى الأفضلية لشرح وفهم النشاط الذي يتمتع بمعنى معين (W et G 3: E et S 7).

لقد أشرنا أعلاه إلى رفض ڤيبر تأسيس التناقض بين علوم سوسيو ـ تاريخية وعلوم الطبيعة على أساس الفارق المفترض انطولوجياً بين ما هو «فيزيائي» وما هو «نفسي»؛ كما إنه لم يبرر نمط المعرفة الخاصة بالعلوم الفهمية تبعاً لميزة ترتبط كلياً بفرضها. بشكل عام، رفض ڤيبر إطلاق تسمية «علوم الروح» على التاريخ أو على علم الاجتماع وهذا ما فضله ديلتاي، مفضلاً استخدام المصطلح الذي قدمه أحد أعلام المدرسة الكانطية الجديدة، ريكارت وهو مصطلح «علوم الثقافة». أما الخطر الذي وجده في التسمية التي تبناها ديلتاي فيقوم بنظره على الايحاء بتمايز جذري بين غرض كل من النمطين العلميين المشار إليهما، وهما علوم الطبيعة وعلوم الروح وهذا ما يعني اختلافاً في طريقة هذه العلوم: إنه ادعاء سهل يسهل بالنسبة للعلوم الثانية كل الطرق الحدسية وكل التبريرات التي تقوم عليها المعرفة المباشرة. لكن ڤيبر قد تسنى له إبراز موقفه وتوضيحه. ففي رسالة له عن روشر كتب موضحاً ومعترضاً على ريكارت ان «السير

النشاط الانساني والتمظهرات الانسانية من كل الأنواع قابل للتفسير الذي لا مثيل له إلا في حقل الماورائيات. . . إن إمكانية القفز إلى ما يتعدى «المعطى» وهذا ما يمثله هذا التفسير لهو العنصر المميز الذي يبرر لنا أن نجمع في فئة على حدة العلوم التي تستخدم مثل هذه التأويلات في طرقها (علوم الروح)» (WL 13). لنسمع جيداً، «فئة على حدة»، ولكنها داخل المقولة العامة «للعلوم»، علوم خاصة لكنها ليست معرفة أخرى متحررة من معايير الصحة والدقة المنهجية التي تمتاز بها العلوم الحقة.

## فهم النشاط ذي المغزى

إن غرض علم الاجتماع الفهمي هو النشاط الاجتماعي؟ فما هو معنى النشاط إذاً؟ هنا يقدم لنا ڤيبر التعريف التالي: «إنه السلوك الانساني (ولا يهم أن يتعلق الأمر بفعل خارجي أو داخلي بخضوع أو بتسامح) هو السلوك الذي يرفقه الفاعل أو الفاعلين بمعنى ذاتي»، (W et G 1; E et S 4). إن المقالة التي خصصها ڤيبر لروشر (1903) حيث نجد عرضاً للمرة الأولى للخلفيات المنهجية والتي أعاد النظر فيها لاحقاً (1921) في بداية كتابه الاقتصاد والمجتمع، قد أجلتنا البحث لدراسة المسائل المتعلقة بمقولة «المعنى». وبالواقع فإن ڤيبر لم يعد إطلاقاً لبحث فكرة «معنى النشاط الذاتي» بحيث ظلت هذه الفكرة مشوبة بالغموض الأمر الذي أدى للعديد من الشروحات وللعديد من الملاحظات. مما يجعل أمر استعادتها بالتفصيل هنا مستحيلاً[1]. لذلك لن نستعيد إلا ما يفيد فكرتنا

(1) من التحليلات المفيدة التي أوحت بها هذه الاشكالية الڤيبرية نشير إلى دراسة الفرد شوتس المنشورة في ڤيينا 1932 طبعة أولى ثم 1974 في ألمانيا. وهي بعنوان: البنية الدلالية للعالم الاجتماعي. مقدمة لعلم الاجتماع الفهمي.

الاساسية: أي أن نظهر كيف أن الغائية المرتبطة بفكرة «العقلنة» هي فكرة ملازمة لمنطق الفهم بالشكل الذي تصوره فيه ڤيبر.

يكمن الغموض الأول في الصياغة: الفاعل يربط عمله بمعنى ذاتي. يتضح لنا هنا أنّ هذا المعنى ليس شيئاً يضاف من الخارج إلى النشاط. بل إنه: عنصر مكون للنشاط، هذا يعني أيضاً أنه لا يمكن فهم النشاط مستقلاً عن هذا المعنى ولا عن ما يحدث من آثار (على سبيل المثال، تطور الاقتصاد الرأسمالي باعتباره أثراً ناجماً عن نمط الحياة التي أوجدتها الاخلاق البروتستانتية). إن هذه الآثار لا يمكن فهمها باعتبارها آثار هذا النشاط إذا ما تركنا منطق هذا النشاط جانباً. قد يكون ذلك واضحاً لكنه لا بد لنا من تسجيله قبل المباشرة بأي شرح. ففرض علم الاجتماع في نهاية الأمر ليس فهم المعنى الذي هو هدف علم الاجتماع الفهمي، بل فهم النشاط باعتباره نشاطاً يقوم على معنى. إن للفارق هذا أهميته، فقد رأينا أعلاه (الفصل الثاني) إن ما يدور هنا يشابه الفارق بين الفلسفة التأويلية وعلم النشاط التجريبي.

إذا كان الغموض الأول قائماً على إساءة تفسير للصياغة فإن الأمر لا ينطبق على الثاني. إن علم الاجتماع لا يعالج أي نشاط، بل وبرأي ڤيبر النشاط الاجتماعي. وما يعتبر اجتماعياً كما يؤكد محدداً، هو ذلك النشاط وباعتبار المعنى الذي يضعه فيه الفاعل أو الفاعلون الموجه تجاه سلوك الغير. لنترك جانباً الآن الجانب الجدلي الذي يطرح متى يكون السلوك محدداً بتوجيهه أو بتطور نحو سلوك الآخر. ذلك أن ثمة نقطة اكثر أهمية هي التي تستحوذ على اهتمامنا هنا: مفهوم المعنى ذي المغزى. هل بإمكاننا بادئ ذي بدء أن نماهي بين المعنى الذاتي للنشاط مع المعنى ذي المغزى

دون أن نلصق بالفعل فكرة اعتبرها ڤيبر على الدوام بأنها ليست القاعدة بل الشواذ؟ بعبارات أخرى، ألا يوجد فرق بين المعنى المباشر للنشاط المعاش في اللحظة ذاتها التي يعاش فيها من جهة، وبين المعنى الذي يكتسبه النشاط عبر التفكير الحر الذي يسبق النشاط أو في التفكير الذي يجعله معنى معقلناً بعد تنفيذ النشاط من الجهة الأخرى؟ وبدرجة ثانية هل يشكل القصد الذاتي عند الفاعلين ما نسميه بمعنى النشاط بنظر عالم الاجتماع؟

مما لا شك فيه أن ڤيبر قد أجاب بالنفي فيما يخص السؤال الثاني. فقد كان يعرف جيداً أن الارتباطات الدلالية التي يستخلصها علم الاجتماع أو التاريخ مع احتوائها للنشاط وشروطه وتأثيره («علاقة الانسان بالعالم بشروطه وتأثيراته الخارجية») ليست شيئاً بامكان الفاعلين السيطرة عليه. وهكذا في العلاقة بين البروتستانتية ونشأة الرأسمالية: في تفسيره لمعنى الممارسات التي ألهمتها الأخلاق الدينية من وجهة نظر ما يترتب عنها من نتائج دينية، فإن التفسير الڤيبري قد شرح بالضرورة معنى مقاصد المؤسسين، من أنبياء ومصلحين ومن مجرد اتباع بسطاء. إن التأثيرات ذات الدلالة الاجتماعية للديانات هي بالعادة تأثيرات غير مقصودة (RS I 82; EP 105)، بل قد تكون تأثيرات معكوسة إذ قد تكون في نهاية الأمر نقيضاً للتصورات التي يضعها بوعي الكهنة والمؤمنون على السواء. والبروتستانتية نموذجية من هذه الزاوية، فالطهري لا يسعى للثروة. بل لتأكيد تجربة نخبته. إذا كان قد أسهم فيما بعد ببناء مجتمع حيث السعي إلى الربح يكتسب بحد ذاته قيمة تعتبر الحد النهائي للنشاط على حساب كل سعي للخلاص بل على حساب كل اهتمام ديني، فكان ذلك كله لمما يؤكد على «تناقض النتائج» بل يؤكد على نسف كل وهم يتعلق بالرابط المفترض بين مقاصد الناس وبين

دينامية تاريخهم.- بل لقد ذهب ڤيبر إلى أبعد من ذلك إذ أشار إلى أن الرسيمات الدلالية التي يضعها علم الاجتماع ليس إلا تركيبات نظرية «غريبة عن الواقع» بحسب تعبيره. إن البناءات النموذجية المثالية تعيد تركيب عقلانية مثالية للممارسات، ذلك أن المفهومية التي تؤمنها الموضوعية العلمية إنما تبنى على أسئلة وعلى أسس من الوضوح غريبة عن المعاش المباشر المرتبط بالتجربة. إن التركيبية الحرة وهو ما تتسم به منهجية ڤيبر لتكفي بالواقع لتمنعنا عن اعتبار الفهم الذي يدعونا إليه علم اجتماعه بمعنى المسيرة الاستبطانية أو بمعنى علم ظاهرات ما هو معاش. إنه تصور يشير «بكل الاحوال إلى شيء آخر. . . غير «المعاش». الذي «يرتبط به» هذا ما أشار إليه في مقالته عن روشر، (هامش رقم 1، WL 96).

إلا أن المسألة تعود مجدداً إذا ما حاولنا أن نعيد تركيب جواب ڤيبر على أولى الأسئلة التي وضعنا صياغتها أعلاه: أي على السؤال المتعلق بالعلاقة بين المعنى المباشر للنشاط وبين المعنى الذي يعاد بناؤه بالتفكير به. ذلك أنه لم يقل بهيكلية مميزة وبالتالي باستقلالية كلية للمعنى السابق على التفكير للنشاط المعاش. إن ما يشكل معنى النشاط بنظره، هو ما يتمظهر منه بالفكر الذي يحاول عقلنته. بإمكانه أن يسلم أنه و«في العدد الأكبر من الحالات، فإن النشاط الفعلي إنما يدور في عتمة نصف - وعي أو في لا وعي «المعنى ذي المغزى»، كما بإمكانه أن يحتمي «بالاحكام العقلانية المسبقة» أو بالاعتقاد الذي يقول بأن العقل يلعب دوراً أساسياً في تحديد النشاط الانساني. ولا يمنع ذلك من الاعتقاد بأنه لا معنى فعلياً بنظره إلا لما يوضحه الوعي وبالتفكير لاحقاً، هذا يعني أن النشاط الفعلي لا يعتبر كذلك إلا إذا أضيف إليه المعنى بعد الاشتقاق: وذلك فقط بقدر ما يكون النشاط معقلناً. إن النشاط «لا يعتبر حقاً وفعلاً نشاطاً

ذي دلالة» إلا حين يصبح «مكتملاً وواعياً» (W et G 10; E et S 19). ولا يصبح الانسان سيد ما يعيشه إلا حين يتاح له أن يترك المعاش، أو حين يصبح المعاش «غرض» الحكم (WL 39).

## وصف تحديدات النشاط الاجتماعي النموذج المثالي العقلي وفهم النشاط

يبدو لنا خطر إحالة النشاط إلى المعنى العقلاني الذي يعاد تركيبه بالتفكير به بكل وضوح، خاصة إذا درسنا بالتفصيل الوصف الذي يقدمه ڤيبر لاشكال تحديد النشاط الاجتماعي [راجع النص رقم 7].

يميز هذا الوصف بين أشكال أربعة يمكن ترتيبها هرمياً بحسب درجة الوعي المبني على التفكير: التفكير، الانفعالي، العقلي بحسب القيم، والعقلي بحسب الغايات. والدائرة تمتد بين هذين الطرفين وهما في الأدنى، التقليد بمجرد رد الفعل الخارجي في مجال النشاط الدلالي وفي الأعلى النشاط «العقلاني بغائيته»، أو لنقل ذلك النمط من النشاط الذي يلزم بتفكير في الغايات، وبالوسائل والنتائج المرتقبة على السواء: ومن هذه يلاحظ ڤيبر أنها ليست إلا حداً نهائياً مركباً. بين هذين الطرفين علينا أن نجد ما هو أساسي في النشاط الاجتماعي الدلالي، أي «الفرض الخاص بعلم الاجتماع الفهمي». ثم إن ڤيبر قد أكد بخصوص السلوك الذي يعتبر تقليدياً محضاً إنه سلك يقع كلياً على حد، بل أحياناً فيما وراء ما يمكن تسميته عامة بالنشاط «الموجه لدلالة معينة»؛ كما يعتبر السلوك الانفعالي سلوكاً يتحدد موقعه عند حدود أو فيما يتعدى العمل الموجه نحو دلالة معينة بشكل واعٍ»، (W et G 13; E et S 22). يبقى النشاط العقلاني من حيث القيم، والذي نتمثله غالباً من ضمن صورة «نقابية» أو صورة «المؤمن الذي يتبع سلوكه بقيم تحمل

بالنسبة له صفة مطلقة، دون أن يكون قد قارنها بأخرى ممكنة ودون أن يأخذ بالحسبان النتائج المحتملة لعمله: ما نشهده هنا هو نموذج النشاط الذي لا شك بدلالته وهذا ليس بالحالة القصوى، بل إن ڤيبر قد أكد أنه نشاط لا يمثل إلا جزءاً شديد التغير، وفي معظم الأوقات متواضعاً» من مجمل النشاطات الاجتماعية (W et G 13; E et S 23).
نصل إلى هذه النتيجة وهي الأقل ثقلاً عبر علم الاجتماع الفهمي: إن أنماط السلوك التي تمثل عينياً التردد الأكبر (السلوكات الانفعالية والتقليدية) إنما تقع عند حدود العمل الذي يبنى على معنى، أي على عمل يمكن فهمه؛ إن نموذج السلوك الذي يقدم درجة أعلى من المفهومية لهو فرضية مدرسة؛ أما الحالات الوسيطة فتظل شواذاً.

إن بناء النماذج المثالية قد أتى هنا ليقدم حلاً هذه المفارقة الظاهرة. وإذا كان ڤيبر قد أكد بكل وضوح، إن النشاط العقلاني من حيث الغائية فقط هو النشاط المفهوم كلياً، فإن فهم أي نموذج آخر من النشاط لا يمكن أن يكون إلا بالواسطة: ما يتم بناءه أولاً الرسيمة المثالية لمنطق عملي، متماه كلياً مع ركائز العقلانية الغائية القادرة على الاحاطة بوجود بنى ومؤسسات يراد شرحها. ثم يصار إلى تقدير التباعد بين حقيقة هذه اللوحة المتخيلة ويصار إلى إلحاق مختلف مظاهر هذا التباعد إلى تدخل عوامل لا عقلانية يمكن تقديرها باعتبارها قائمة على شرح حتمي محض (أي ما يعصى على الفهم). هذا ما نلمحه بوضوح من خلال النص التالي:
«كل شرح لسيرورة «لا عقلانية» «يفرض علينا قبل كل شيء أن نعرف كيف كان يمكن التصرف في الحالات القصوى العقلانية والنموذجية لعقلانية مطلقة من حيث الغائية ومن حيث الصحة (WL 432; ETS 334).

«بفضل المقارنة مع النموذج المثالي، يصبح المجال ممكناً لتحديد ما هو غير عقلاني... والهامة سببياً لسد حاجات القصور السببي» (WL 432; ETS 341).

وبوضوح أشد نضيف:

«من أجل الدراسة العلمية التي تبني هذه النماذج، تقوم الطريقة الأوفى لتحليل وعرض كل الترابطات الدلالية اللاعقلانية والمشروطة انفعالياً لسلوك يؤثر في النشاط، تقوم على اعتبار هذه الترابطات بمثابة «تحويلات» لسير هذا النشاط القائم على قاعدة العقلانية الغائية المحضة... وهكذا فقط يصبح بالإمكان الاسقاط سببياً التحويلات من العناصر اللاعقلانية التي تحددها... (W et G 2- 3; E et S 6).

لا وجود، على ما يبدو، إلا لتأويلين اثنين ممكنين للفرضيات التي تبرر استخدام هذه الوسيلة المنهجية. أما اعتبار أن للنموذج المثالي المبني على قاعدة العقلانية الغائية الصرفة دلالة ووظيفة محض أداتية: يعترف الفكر العلمي بعدم قدرته على الفهم إلا عبر هذه الوسيلة دون أن يبالي بمعرفة ما إذا كانت هذه العملية سنبرر منطق المعنى المباشر للممارسات التي يصار إلى شرحها أم لا. باختصار، إننا نتجنب السؤال الاساسي المرتبط بالتأويل (كيف يمكن فهم الغير؟) عبر المخرج الذي تؤمنه المنهجية. أو أيضاً، إننا نفترض أن كل نشاط إنساني حتى لو كانت تنقصه العقلانية بالنسبة لمثال النموذج المثالي فإنه ليس كذلك طالما أنه يقوم على معنى ما، أو ما دام يتمتع بمعنى ما. بعبارات أخرى إذا طلبنا من أحد الفاعلين اجتماعياً والمتورط في بعض البنى أن يقدم بنفسه شرحاً لمعنى سلوكه، فإنه ليس ثمة خيار عنده سوى خيار الغموض أو الاعتماد على المنطق الذي يضعه بتصرفه النموذج المثالي العقلاني،

هذا ما يعبر عنه ماكس ڤيبر على الأقل بمناسبة تعرضه للنموذج المثالي الخاص «بالفرقة» أو «بالكنيسة»: «إن ما يبرر هذا النمط من البناء يقوم على الاعتبار التالي: لو سألنا أحد أعضاء الفرق عن سمة التفكير التي جعلته كذلك، فإن إجابته في نهاية الأمر ومهما كان نقص الوضوح في عباراته، لن تكون مغايرة لما ينص عليه تحديد الفرقة بموجب النموذج المثالي الذي تقوم عليه باعتبارها كذلك». وإذا سألنا عضواً في الكنيسة الكاثوليكية عن الاسباب التي تجعل منه عضواً في هذه الكنيسة وليس عضواً في فرقة فإنه سيعود في نهاية الأمر إلى ما يعبر عنه النموذج المثالي[2].

هكذا تبدو هيكلية «النشاط العقلاني من حيث الغائية» هيكلية غامضة أساساً: إنها وفي وقت واحد تمام النشاط الذي يقوم على معنى (أي النشاط بكل معنى الكلمة) والنموذج النظري الضروري لكل فهم علمي. يعتبر هذا الغموض غموضاً مثقلاً بالنتائج: فالغموض هو ما تقتضيه السمة الغائية في نهاية الأمر وهو وبرغم رفض فلسفة التاريخ والتطورية، ما يحتفظ بها تأويل ڤيبر للتاريخ الغربي وعبره للتاريخ العالمي. لقد استشعرنا فيما سبق هذا البعد الغائي خلف المفاهيم المتلازمة مع العقلنة ومع فك السحر عن العالم. ما يتوجب علينا فهمه الآن هو الرابط الموجود بين هذه

---

(2) نقلاً عن ديتر هنريش وحدة نظرية العلم عند ماكس ڤيبر توبنجن 1952. في هذه الدراسة (وهي دراسة لنيل درجة الاستاذية) يوسع المؤلف العلاقة بين منطق الفهم وتمثل التاريخ حتى يتوصل إلى ما في أعمال ڤيبر من تأثر بهيجل وقد أكد المؤلف على أن ڤيبر قد استخدم مصطلح هيجل في العقل. وحركة العقلنة المستخدمة من قبل ڤيبر ليست إلا حركة الروح في الانطلاق من الوجود بذاته إلى الوجود لذاته.

الافكار والمكانة المتميزة التي تعطى للعقلانية الغائية في عملية الفهم الخاصة بعلوم النشاط.

حين يماهي ڤيبر بين المفهومية العلمية للنشاط مع درجة التفكير القصوى المتعلقة بمعناه، فإنه يكون قد نفى نهائياً ما سبق أن ربطه مسبقاً: أي وجود حل تواصلي فعلي بين المعرفة العلمية وبين المعرفة العملية عند الفاعلين. إن المعنى المرتبط بالنشاط لا يختلف من حيث الطبيعة عن المعنى الذي نصل إليه عينياً بطريق العلم، إنه لا يختلف عنه إلا من حيث نقص في الوضوح. - إذاً ما هو النشاط العقلاني من حيث الغاية؟ إنه نشاط حر بالمعنى القوي لهذه الكلمة، هذا يعني أنه نشاط اتخذت كل خطواته بعين الاعتبار، منذ أخذ الغايات المتعددة بعين الاعتبار، ومروراً بتعددية الوسائل المتاحة والمناسبة لتحقيق الغايات المختارة وحتى بحسبان النتائج واعتبار كل المناسبات المعروفة. (راجع النص رقم 7). بعبارات أخرى إنه النشاط الحر بالمعنى العقلاني الحديث لهذه الكلمة: إنه يقوم على اختيار الذات التي توجه سلوكها بكل وعي بحسب قيم يصار للاعتراف بها سلفاً بمقتضى قيم يعتبرها الفاعل قيماً خاصة به، أي أنها قيم يتم اختيارها خلافاً لكل التحديدات السلبية المعترضة سواء تعلق الأمر بانفعالات أو بحساسيات أو بروتين التقاليد القائمة. - أو وبخلاف ذلك فإن ما يعطي النشاط العقلاني من حيث القيمٌ نصيباً من اللاعقلانية، فهو من جهة أولى ما يربطه الفاعل من سمة مطلقة يعلقها بالقيم التي يعلن أنها قيمه، غياب الاعتبار للقيم الأخرى والغايات الممكنة أيضاً، ومن جهة أخرى اللامبالاة تجاه النتائج المترتبة عنها أو التي قد تترتب عنها. ومن خلال مقارنة توصيف محددات النشاط الاجتماعي مع الصفحات الأخيرة من المحاضرة التي تناولَ فيها حرفة ودعوة العالم يبدو لنا أن النشاط العقلاني

الغائي هو النشاط القائم على اتخاذ مواقف تجاه «وجهات نظر محددة ونهائية» تعرض على الانسان في علم بطل فيه السحر. إنه وبعبارات أخرى النشاط الذي يزيده العلم وضوحاً. [راجع النص رقم 6]. وفيما يخص الممارسة نجد في النص عينه أن العلم لا يستطيع إلا أن ينذر الفرد بالنتائج المحتملة لما يقوم به من نشاط، وإلا أن يلزمه بتوضيح خياراته الأكثر أهمية، أي أن يعي الفاعل المعنى النهائي لنشاطه الخاص. علينا أن لا ننخدع بالتواضع الظاهر في هذه المهمة. فمن هذا النحو لا تبدو مساهمة علم النشاط شيئاً صغيراً، بل إنها لتبدو تابعة للمفهومية العقلانية الكاملة، أي في نهاية الأمر للحرية.

نلامس هنا المكانة الفعلية حيث تلتقي وبهدف التحدد بالتقابل، ابيستمولوجيا ماكس ڤيبر مع تمثلها لتاريخ الغرب. لنحاول توضيح ذلك باختصار مستبقين ما سيلي من صفحات. إن كل نشاط ذي معنى حتى لو كان عقلانياً بالقوة هو قبل كل شيء آخر شرط علم الاجتماع الفهمي بحد ذاته. إن فهم النشاط لهو بالفعل لحظة مركزية من البراهين اللازمة لهذا النمط من علم الاجتماع باعتباره علماً يطمح لاكتساب شرعية عالمية؛ إن ترجمة النشاط ذي المعنى إلى عبارات عقلانية لهو نتيجة الطموح المشكل للعلم. ولكن علاوة على ذلك، يعتبر النموذج المكتمل من النشاط العقلاني، النشاط العقلاني من حيث الغائية، صورة يتميز بها العالم الغربي الحديث، ذلك أنه يفترض قطيعة مع كل معيار أو قيمة مطلقة توجه بشكل أمري أشكال النشاط. هكذا نطلق على هذه أو تلك تسمية الانتروبولوجيا العقلانية أو العلم الغائي التاريخي: إذا كان النشاط العقلاني من حيث الغائية هدف كل نشاط فهمي، فإن المدنية التي جعلت من هذا النمط من النشاط نموذج العقلانية هي غاية كل مدنية بشكل عام.

## حدود التاريخانية الڤيبرية

في مقالته الثاقبة عن ماكس ڤيبر وكارل ماركس، والتي أشرنا إليها، دافع كارل ليڤيت عن الاطروحة التي رأى بموجبها أن المعايير الاستدلالية في منطق ماكس ڤيبر هي معايير قابلة للتغير تبعاً لتغير المضامين التاريخية وهكذا فإن تحديد الدولة من خلال الحظ المتأتي عن نمطيات نشاط اجتماعي محددة قد انسحب لحساب الدولة الحديثة التي تتسم بالفعل بسمة المؤسسة العقلانية بسمة المشروع. وخلافاً لذلك حين كانت الدولة ولوقت طويل جمهورية، وحين كان الانسان مواطناً بدل أن يكون شخصية متروكاً لذاته كان ملائماً أن نتحدث عن الدولة بعبارات تؤكد على جوهريتها (ڤيت، المرجع السابق 17 -18).

في هذه النقطة الدقيقة يبدو تأويل لڤيت مبالغاً به. فالواقع أن ماكس ڤيبر قد عبَّر بوضوح عن رفضه دفع التاريخانية حتى حدود النسبية المعرفية. فالواقع، وكما قلنا، فإن المسائل التي تؤدي لفتح نقاش تاريخي - اجتماعي إنما كانت بالنسبة له تابعة لتوجهات مصالح خاصة بعصر معين. لقد ميز ڤيبر بحق بين صياغة المسائل التي تتصدر التعريف بالاغراض التاريخية أو بعلم الاجتماع وبين الحجة البرهانية التي يجب الاقرار بصحتها حتى من قبل صيني أو بتحديد أكثر التي يجب أن تتمتع بهذا الهدف والذي قد لا يكون قابلاً للتحقق كلياً بسبب نقص الادوات (WL 155; ETS 131- 132). فمن عصر لآخر يتطور التماهي الذي يحتاج لشرح: والافكار المرتبطة بالقيمة التي تسيطر على العالم وعلى عصر هي التي تحدد طبيعة وحدود البحث (WL 184; ETS 171). أما معايير الشرح العلمي فهي وبعكس ما أوردنا أعلاه أبعد ما يكون عن هذه التغيرات

من حيث المبدأ. إن تطوير النماذج المثالية وصياغة الفرضيات والتعامل مع المعطيات التجريبية وباختصار مجمل السيرورة التي تصفها المقالة عن الإمكانية الموضوعية باعتبارها مؤلفة لهيكلية الالحاق السببي الثابتة، كل ذلك هو شرط مشروعية الحجة الثابتة اللازمة للعلم التجريبي في كل عصر وفي كل مكان، حتى لو لم يتم التوصل إلى علم يحترم هذا المثال باستمرار. وبالفعل «تعتبر حقيقة علمية فقط تلك الحقيقة التي تدعي الصلاحية بالنسبة لكل من يريد الحقيقة» (WL 184; ETS 171). خلافاً لما يعتقده لڤيت ومن منظور ڤيبر فإن العلم لا يمكن أن يكون علماً ما لم يقم على قواعد عقلية تتجانس مع وضعه. ومن ملحقات الحقيقة العلمية أن ترتفع إلى مستوى الادعاء بمشروعية لا مشروطة. إن الاعتراف بمنفعة العلم لا علاقة لها بالثقافات وبالعصور: «إن الايمان بقيمة الحقيقة العلمية هو نتاج بعض الحضارات وليس معطى طبيعياً» (WL 577, S et P 69). ثم إن عالمية اجراءات البرهنة لا يمكن اعتبارها مرتبطة بهذا الاعتراف الخطي دون أن يكون مفهوم العلم متضمناً فيها.

هذا التفريق الواضح بين تعريف أغراض العلوم الاجتماعية - التاريخية من جهة ومنطق البرهنة من جانب آخر، هل يكفي وحده لتحاشي أخطار التاريخانية؟ هل يتعلق الأمر بعلم النشاط، لا شيء أكيد. ذلك أن الادعاء الذي تثيره البرهنة العلمية لتكون عالمية يصبح اشكالياً منذ اللحظة التي يشمل فيها البرهان العلمي نمط المعرفة المميزة القائمة «على احتواء النشاط الانساني». وكما لاحظ ڤيبر عرضاً فإن فهم النشاط، أي فهم الشرح الدلالي المميز الذي يهدف إليه البناء النموذجي المثالي لمنطق الممارسات، إنما يحيلنا في نهاية الأمر إلى «عاداتنا المتوسطة في التفكير وفي الشعور». من حقنا الآن أن نفترض بأن هذه «العادات» قد تتعدى مجرد قواعد

الفكر البسيطة لتفتح مكاناً واسعاً لعناصر ثقافية مشروطة، حتى لو ظلت القواعد التي نبني تبعاً إليها المنطق الذي يجعل سلوك الفاعلين الاجتماعيين من ضمن صيغة محددة مفهوماً بالنسبة لنا، نحن أبناء المدينة الاوروبية الحديثة، حتى لو ظلت في جزء منها أو كلياً مجهولة من قبل «الصيني» الذي يستخدم في النص المشار إليه مجازياً للإشارة إلى كل ما هو غريب عن الغرب.

إن المكانة المميزة التي أعطيت إلى رسيمة العقلانية من حيث الغاية ضمن مخطط شرح النشاط الاجتماعي هي التي أثارت مثل هذا التشكيك. وكما برهنا أعلاه فإن النشاط العقلاني الغائي هو نمط من النشاط، وإن كان هامشياً ضمن مجمل الانشطة الاجتماعية، لا يمكن التفكر به إلا من خلال توفر شرط وجود عالم خالٍ من السحر. إنها تفترض عدم وجود سلطة قائمة لاهوتية تقليدية أو غير ذلك، وعدم وجود معايير غير خاضعة للنقاش تسير خياراتنا، بحيث يكون النشاط معلقاً باستمرار بخيار بين أنظمة قيمية متصارعة: إنها فكرة تعتبر نتاج الحداثة، هذا إذا ما أخذنا بما يريده ڤيبر.

يبدو لنا هذا الأمر بكل وضوحه في نص جمع وبطريقة جد منسقة ما يعتبر لب الافكار المرتبطة بتأويل ڤيبر لتاريخ الغرب: إنه يرتبط: «الملاحظة الوسيطة» التي تستخدم في علم اجتماع الاديان لتكون صلة وصل بين الجزء الأول (الكونفوشية والطاوية) والجزء الثاني (الهندوسية والبوذية)[3] لا يهمنا هنا النظر إلى الاسباب التي حدت بالمؤلف ليوسع هذه الاعتبارات في اللحظة التي ترك فيها الديانات

---

(3) نجد تفصيلاً لذلك في الجزء الأول من علم اجتماع الاديان ص 536 -573. وفي النص رقم 5 المرفق بهذا الكتاب نجد اقتباساً عنه.

المسيطرة في العالم الصيني ليعبر إلى القارة الهندية. إن دلالة هذا النص تبقى مع ذلك أكثر شمولية. إن المقولة الاساسية تتعلق بعدم التناسب بين عقلنة علاقة الانسان بالعالم وبين الاستقلالية المتنامية التي يكتسبها البعض بالنسبة للبعض الآخر في مختلف الحقول التي تعتبر مسرح النشاطات الاجتماعية: وبلغة مؤلفنا في مختلف «دوائر الملكيات». ولقد ميز أربعاً من هذه الدوائر، حيث تقوم قاعدة البناء على مظهر من العلاقات الاجتماعية كان فيما سبق ممزوجاً مع المظاهر الأخرى من هذه العلاقات. وبقدر ما ينعزل كل من هذه المظاهر ومن خلال تطوره فسيتبين لنا وجود منطق خاص به، وهو لا ينعزل فعلاً إلا أثناء وبسبب هذا التطور. من ناحية ثانوية تنقسم هذه الدوائر الأربعة إلى مجموعتين، تجمع الأولى قدرات النشاط العقلاني: الاقتصاد والسياسة، في حين تتشكل الثانية من القوى التي تعتبر من حيث الجوهر لا عقلانية، أو ضد ـ عقلانية: مثل الجماليات والاغرابية.

لنتوقف عند المجموعة الأولى. يعتبر ڤيبر أن الاشكال الأكثر حداثة في العلاقات الاقتصادية والسياسية هي التي تجعل منطقها أكثر راهنية. فعقلنه الاقتصاد تصبح ناجزة بالفعل في «فلك الاقتصاد الرأسمالي العقلاني الحديث» (RS I 544)، أي في الحقل المستقل الذي تألف عبر تعميم العلاقات البضائعية النقدية. والاشارة إلى الحداثة تزداد وضوحاً حين يكون النظام مرتبطاً بالبنى وبالممارسات التي تشكل السياسة في كل صفائها. يتفق هذا النظام بالفعل مع عمل الجهاز البيروقراطي حيث تتوجه إدارته وكذلك العدالة تبعاً لقواعد موضوعية، «دون ما اعتبار للشخص» دون حقد وبالتالي دون حب» (RS I 546). أو أيضاً، وبما أن التأويل الڤيبري قد اعتبر بيروقراطية الموظفين المتخصصين والقانون العقلاني، اللاشخصي

والذي يمكن ترقبه بمثابة العامودين الاساسيين في الدولة العقلانية، فإن هذا النظام هو «الدولة الحديثة».

تزداد صفة «العقلانية» الخاصة بالمدنية الغربية الحديثة تحدداً حين نزداد وعياً بترابطها العميق مع استقلالية حقول الممارسات، وبشكل خاص الحقول العامة، الاقتصاد والسياسة. أما العلامة المميزة لهذا الشكل من العقلنة فهو «إمكانية الترقب» التي تتيحها. فمنهما كانت أشكال المنطق المحايث للرأسمالية من جهة وللدولة البيروقراطية والشرعية من جهة أخرى، فإنها تمتاز مع ذلك بخصوصية متماهية: إنها تمتاز بإمكانية الترقب، إما لأن نظامها الداخلي قابل للحسبان، بالمعنى الضيق، أي من الزاوية الكمية في حالة الاقتصاد مثلاً؛ أو بمعنى أوسع لأنها تقدم ترابطات داخلية يمكن الاعتماد أو التأسيس عليها وذلك حين يتعلق الأمر بالسياسة أو بالقانون. «يعتبر الاقتصاد العقلانية قضية موضوعية» هذا ما يؤكده ڤيبر. تقوم هذه الموضوعية تحديداً على توجهها على أساس الحقائق الدافعة القائمة على الحساب مثل «الاسعار النقدية التي تتكون في السوق عبر صراع المصالح التي يقودها الناس فيما بينهم. فبدون تقييم على أساس السعر النقدي، أي دون صراع لا يمكن لأي حساب أن يصبح ممكناً» (RS I 544). والعبارات هذه يكررها مرة أخرى حين يشير إلى ما يجعل دينامية السياسة تطغى عبر عدم قابليتها المتنامية على تأثير الاخلاق لا سيما الدينية: يجب أن تبدو كل سياسة «أكثر غربة عن الأخوة بقدر ما تكون موضوعية وقابلة للحسبان» (RS I 548).

يمكن الإشارة إلى الحداثة عبر علامة «امكانية الترقب»: ما يمكن حسبانه، أي ما هو مرتقب. وهذا ليس إلا طريقة أخرى للتعبير عن

الموقف المسيطر عبر العقلانية الغائية التي يعترف ڤيبر أنها السمة المشتركة لأنواع المنطق المختلفة التي تطورها دوائر النشاط العقلاني (RS I 544). لا مجال للصدفة إذا ما اعتبر هذا الشكل من العقلانية مركزياً في طرق البرهنة التي تتميز بها العلوم الحديثة. بما في ذلك العلوم الاجتماعية والتاريخية. لا شيء يفاجىء أن تكون هذه المفارقة الظاهرة في القيم النهائية للنشاط مرتبطة في نهاية الأمر مع استقلالية حقول الممارسات. خلافاً لتفسيرات شائعة تتعلق بموقف ڤيبر بهذا الخصوص[4]، فإن «شرك القيم» لا يعتبر بالنسبة له بعداً يدخل في وضعية الانسان في هذا العالم، أي خاصية تعتبر بشكل ما مفارقة - تاريخياً للوضع الإنساني، بل هي أثر تنوع الممارسات الذي لا يكتمل، ولا يصبح فعلياً بالتالي إلا في المجتمعات الغربية الحديثة. إن القيم لا تتعلق بمجال مثالي مفصول عن عالم النشاط، بل هي تأخذ من هذه الحقول القابلة للاستقلال عبر تطور انظمتها الداخلية. إن تعارض المبادئ النهائية للعمل هو نتيجة تعددية «الدوائر الأخلاقية» التي تتشكل من هذه الحقول بالذات:

«إننا لا نشك بالطبع بإمكانية الأخلاق المعيارية، هذا ما نقرأ في «مقالة عن حيادية الأخلاق السلوكية» مع الاعتراف بأن الأخلاق ليست بالشيء الوحيد الذي يحسب في العالم، مع الاعتراف أيضاً بوجود دوائر سلوكية إلى جانبها وهي ما لا يمكن تحقيق قيمها إلا بواسطة من يأخذ على عاتقه «ارتكاب الخطيئة» الاخلاقية. والحالة

---

(4) ليو ستراوس: الحق الطبيعي والتاريخ، Plon. Paris 1954، ص 81 -80. «يعتبر رفض ڤيبر لكل إمكانية حل لصراع القيم مظهراً أو نتيجة للرؤية التي تعتبر الحياة الانسانية صراعاً لا يمكن تحاشيه».

هذه خاصة بدائرة النشاط السياسي. فبرأيي أن إرادة نعني ما فيها من توترات مع الاخلاق لهو من علامات الضعف. لكن الموقف هذا ليس وقفاً بحال من الأحوال على السياسة كما يتبدى لنا من المعارضة العادية السريعة بين «أخلاق خاصة» و«أخلاق عامة» (WL 504; ETS 423).

نلاحظ مع ذلك بقاء جوانب من الوجود البشري غير خاضعة رغم ذلك كله لنظام الاحتساب. ففي الجدول الذي وضعه ڤيبر نجد أن القوى اللاعقلانية للحياة، من فن وحسب إنما تتشكل أيضاً في مجالات متمايزة يكون منطقها مختلفاً كلياً عن الدوائر العقلانية. أما لا عقلانيتها فهي تكمن كلياً في عدم قابليتها البنيوية على التنظيم تبعاً لقاعدة الارتقاب. أما القيم الجمالية والايروتية فهي تبدو الآن بمثابة تعويض بالمقارنة مع سلوك يومي ضاغط وذلك بقدر ما يتبلور سلطان العقلانية النظرية والعملية. أما المفارقة فهي أن الجماليات والايروتية وبمعزل عن لا عقليتهما فهما يشهدان عامة على العقلنة وذلك بقدر ما يصلان إلى الاستقلالية. إن انفصال هذه الحقول عن الديانة التي كانت تنتمي إليها في الأصل وفي الوقت الذي كان تطوير تميزها ممكناً قد أتاح لها وسط عالم العقلنة مهاماً شبه - دينية ترتبط بالخلاص: خلاص داخل العالم، يشكل حافزاً لعدوانية ديانات الخلاص تجاه ما يرتبط بالنسبة لها «بتأليه الخلق». وهي جمالية وايرونسية لأنها تعزل نفسها في أمكنة ممارسات متمايزة خالقة بالتالي أنظمة قيمية خاصة بها. وبقدر ما ينزع الفن لتكوين دائرة مستقلة به - كنتيجة لتربية العلمانيين - بقدر ما يميل إلى التمايز عن تراتبية القيم الاخلاقية والدينية إذ يؤلف لنفسه تراتبية قيم غير متجانسة إطلاقاً» (W et G 365, E et S 610). وكذلك فإن النشاط الجنسي الذائب أصلاً في سخافة الحياة اليومية (أي بالنسبة لڤيبر

حياة البدائيين والفلاحين) يتحول «بالتعالي» إلى ايروتية، أي إلى دائرة مدروسة بعناية ووعي»، (بالمقابلة مع جلد الحياة الطبيعية عند الفلاحين) ليخرج بذلك من ما هو يومي» (RSI 557).

باختصار، ولنتحاشى خطر التكرار: إن الوعي باعتبار أقطاب المرجعية الممكنة للنشاط ذي المعنى أقطاباً مختلفة متنوعة، لهو وعي لا يمكن تجنبه، إنه ليس شيئاً آخراً سوى انفجار حقول الممارسات الاجتماعية. إن هذا الانفجار، وليس مجرد ظهور تحولات تتعلق بالتمثلات (ظهور عصر الانوار بالنسبة للبعض أو انسحاب ما هو إلهي بالنسبة للبعض الآخر) وهو السبب الحقيقي لبروز فك السحر عن العالم. وهو أيضاً ما يرفع النشاط العقلاني المرتبط بالغائية إلى هيكلية قيمة النشاط ذي المعنى، أي النشاط الفهمي. إن بروز هذا الشكل من النشاط لهو بالفعل نتيجة انحلال آفاق المعاني الثابتة نسبياً والاحادية التي كانت التقاليد التي لا جدال فيها سابقاً ضمانة لها (حيث التطورات كانت جد بطيئة بحيث لا يمكن معاينتها) كما كانت سلطة الانبياء الكاريزماتية بمثابة ضمانة أخرى. إن تثبيت العقلانية الغائية في قلب الفهم للعلوم التجريبية الخاصة بالنشاط، يعني بوضوح أن المدينة الغربية المعاصرة، وليدة العقلانية الملازمة للمارسات والتمثلات الخاصة بالعالم، قد جعلت من التاريخ ومن علم الاجتماع علوماً.

نصل هنا إلى مبدأ التفسير الذي يقترحه ڤيبر تفسيراً لتشكل الغرب الحديث، ومن هنا يتضح لنا مدى قابلية هذا التأويل للإبهام والغموض. فأياً كان الحذر وأياً كانت التحفظات بل المسافة التي يظهرها تجاه «العقلانية» الغربية، «لقيمتها» أو «لدلالتها» فإن ڤيبر لم يستطع القطع مع انتروبولوجيا عقلانية ترتبط بها وفي نهاية الأمر

القوة البرهانية الخاصة بعلم الاجتماع الفهمي. إنه لم يتوصل إطلاقاً إلى الحسم بين النسبية التاريخية وبين الغائية العقلانية. لقد بذل جهوده ليقدم الاسلوب شبه الغائي لبراهينه ومبادئه باعتباره حيلة ناتجة عن شروط تساؤلات المؤرخ أو عالم الاجتماع: فهؤلاء يبنون أغراضهم باستمرار ودون مواربة نسبة لمصالح عصورهم هذا من جهة. لكن ومن جهة أخرى، ولأن أشكال البرهنة التي تستخدمها المعارف الاجتماعية - التاريخية هي إحدى مكونات الحداثة الغربية، ولأنه لا يشك بسمتها العالمية، فإنه قد توجب عليه أن يسهم بنصيبه من الفكر التاريخي العالمي القائل بالمركزية الاوروبية العادية. وبعد أكثر من عشر سنين على وفاة ڤيبر طرح ادمون هوسرل (ببساطة ولكن بصراحة كان ڤيبر عاجزاً عنها مع شدة معرفته للحضارات غير الغربية) طرح المسألة التي تشغل التحليلات الڤيبرية: هل تحمل الانسانية الاوروبية بذاتها «فكرة مطلقة»، أو هل هي «مجرد نمط انتروبولوجي مثلها مثل الصين أو الهند[5]. إن الدارس المقارن لڤيبر ربما كان أكثر ميلاً إلى الجزء الثاني من المعادلة، لكن الدارس من وجهة نظر علم المعرفة فلن يتوقف عند جملة تبرهن بنظره على وجود ارتداد (ڤيبر) عن العقلانية العلمية.

(5) إدمون هوسير: أزمة العلوم الاوروبية والفينومنولوجيا الترنسندالية الطبعة الفرنسية غاليمار - 1976. ص 21.

# الخلاصة

لقد أثار علم اجتماع ماكس ڤيبر، إن بسبب المظاهر المنهجية أو بسبب تمثله لتاريخ الغرب الذي يلتزم به العديد من التساؤلات واحد العديد من الباحثين بمادة دسمة. لقد حاولنا هنا التوقف عند هذين المنعطفين من الفكر الڤيبري حول التاريخ، وذلك بقدر ما يشكلان بالفعل منعطفين متلازمين، بحيث أن البحث فيهما منفصلين لا بد أن يؤدي إلى سوء الفهم. إن المفاهيم المنهجية لماكس ڤيبر لا تأخذ كامل معناها إلا على خلفية تأويلية لحركة التاريخ الغربي ولتوصيفه للأشكال المميزة للوجود في العالم في مجتمعات خارجة من هذا التاريخ. لكن هذا التأويل وهذا الوصف هما بدورهما خاضعين للطموح للعالمية اللازمة لمفهوم العقلانية العلمي، الذي يعتبر بدوره مظهراً من مظاهر «صيرورة» الغرب الحديث.

لقد رأى المؤرخ بول فايني (Paul Veyne) في ماكس ڤيبر رائد التاريخ «الكامل» المتحرر مما يعرف بالتحديدات الثلاث لكتابة التاريخ العادية: التعارض مع المعاصر والتاريخي، مصطلح التواصل المكاني - الزماني، المنظور الحدثاني[1]. لا بد هنا من توضيح هذه

(1) بول فاين: كيف نكتب التاريخ. Ed. du Seuil 1971. p. 340.

الاطروحة. مما لا شك فيه أن مقارنة التحليلات الواردة في «الاقتصاد والمجتمع أو الدراسات حول «الأخلاق الاقتصادية للديانات الكبرى» مع خطابات القرن التاسع عشر سواء في حقول فلسفة التاريخ أو مع اعمال المدرسة التاريخية الالمانية، إن هذه المقارنة ستبدو لنا مدى حداثة ما قام به ڤيبر. إنها تشهد على التحول الكبير في علاقة الانسان بصيرورته، وهذا ما يدخلنا في أخلاقية القرن العشرين. أياً كانت عظمة أو قسوة الاسلوب أو صعوبات التحليلات التي وضعها ڤيبر، فإن القارئ المعاصر سيرى نفسه وسط حقل مألوف عنده، حتى لو تأخر في استشعار ذلك.

ومع ذلك فلا يمكننا القول إن ڤيبر قد قطع كلياً مع منظور التاريخ العالمي ولا مع الفرضيات العقلانية الدولية السائدة في العصر الذي سبق أن الاسلوب المقارن الذي مارسه لا يعرف دون شك حدوداً جغرافية أو ثقافية. إنه يبحث عما يناسبه في كل الاصقاع؟ لكنه لم يفقد إطلاقاً النظر إلى أوروبا نقطة الانطلاق ونقطة الوصول لكل المشتقات الغرائبية. ثم إن العقل الغربي يظل حاضراً، كما رأينا في عمق تأويله للممارسات الاجتماعية. وليس من قبيل المفارقة عند ڤيبر أن يكون قد هضم المثالية الالمانية عبر جمعه بين المعنى والحرية (من خلال مفهوم النشاط العقلاني غائياً)، من خلال كتابته لتاريخ عالم تقلص مساحات الحرية فيه بشكل حتمي. إنه يعتبر النشاط العقلاني، متحرراً من جاذبية الدلالات الموضوعة، نتاج الحداثة. ولكن الحداثة قد انتجت أيضاً الرأسمالية وكذلك البيروقراطية، أي تلك القوى التي تشكل بإطراد «القفص الفولاذي» للمستقبل، وفيه سيموت آخر بقايا الانسانية العقلانية. بين التقليدية التي يتميز بها العدد الأكبر من المجتمعات التاريخية وبين عقلانية

العالم الحديث، لا يقاس الفارق بدرجة الحرية بل بشكل العوائق: فيما سبق كانت العوائق تقاليد وعادات متبعة متوارثة، والآن تتمثل العوائق في الانظمة المتموضعة.

إن التاريخ الذي يعبر بنا من الأولى إلى الأخرى هو تاريخ قابل للفهم. ولكن لنعترف بصعوبة إيجاد معنى له. لقد اعترف ڤيبر بوجود معنى في التاريخ وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بممارسات اجتماعية (أي للنشاط أو الفعل في المصطلح الذي يستخدم)، ومن ثم لا يقر بوجود نشاط أصيل إلا ما كان له معنى. هذا لا يعني ضرورة أن يُفكر بالعالم الناتج عن النشاط، وكذلك بمستقبله، كما لو كان الأمر تفكيراً بسيرورة المعنى. يتجلى ذلك في تحاشي الجمع بين مشاريع الفاعلين وبين ما ينتج عن تنفيذهم لمشاريعهم. أما التصور الفلسفي للتاريخ فقد قلب هذه الصعوبة كما نعلم وذلك من خلال فصل معنى التاريخ عن الاهداف التي يتبعها الفاعلون بوعي كامل منهم. من هذا المفهوم لا نجد شيئاً عند ڤيبر إلا بعض البقايا الشاحبة الحتمية والتطورية التي تستلزم بعض الوقت لتزول. وهكذا يبدو أن من لوازم علم الاجتماع الڤيبري أن نبرهن كيف أن العقائد، والمثل والعوائد اخلاقية قد تحولت إلى نظم ممارسات كان منطقها ونتائجها غير واضح لواضعيها. إذا لم يكن من وجود للمعنى إلا في بنية النشاط، فإن فكرة التاريخ لا يمكن أن تكون إلا تمثيلاً كبيراً لمفارقة النتائج: «مفارقة النتيجة بالمقارنة مع الإرادة: الإنسان مع القدر (أن القدر هو نتيجة الفعل بالمقارنة مع مقصده)...» (RS I 524).

# نصوص مختارة
# من أعمال ماكس ڤيبر

النص رقم 1

## منهج المدرسة التاريخية الالمانية WL 9- 11 *

إن ... المنهجي الذي اعتمده روشر هو نمط عمل المدرسة ...ريخية الالمانية في حقل القضاء، فهو يعتبر صراحة بأن منهجه هو ... المشابه لتلك المدرسة. إن الأمر ليتعلق (كما عبّر عن ذلك ... مشيراً إلى ما هو أساسي)، بمنعطف أساسي في هذه ...قة. بالنسبة لسافيني ومدرسته، إن ما كان يهمهم في الصراع ...عقلانية التشريعية في عصر الانوار، كان وجوب إبراز السمة ... في القانون والتي كانت قد تأسست وسيطرت ... جماعة الشعب مع وجوب إظهار استحالة استنتاجها إنطلاقاً من ... عامة. في إشاراتهم إلى الرابط الذي لا فصل له بين هذا ... مظاهر حياة الشعب، ومن أجل إفهام السمة الفردية ... القانون الشعبي بحق، فإنهم قد قاموا بأقنمة مفهوم

* بالنسبة للاختصارات، راجع صفحة المختصرات في أول الكتاب.

«روح الشعب» (وهو مفهوم فردي ولا عقلاني بالضرورة) وجعله في مصاف خالق: للقانون، للغة وللأبعاد الاخرى من ثقافة الشعب. إن مفهوم «روح الشعب» بذاته لم يعالج كما لو كان وسيلة مؤقتة، مفهوماً مساعداً يسمح بالإشارة مؤقتاً إلى تعددية الظواهر الفردية العينية والتي لم تكن قد طورت بعد بصورة منطقية بل ككلية تتمتع بوحدة حقيقية وله أيضاً صفة ما ورائية[1]. إننا لا نرى فيه محصلة للنشاطات الثقافية التي لا حصر لعددها. بل وبالعكس الاساس الفعلي لكل التعبيرات الثقافية المفردة عند الشعب، والتي تكون نابعة عنه.

يصنف روشر كلياً في دائرة التمثلات هذه، والتي تعود في أصولها وفي نهاية المطاف إلى بعض الحجج التي قومها فيخته. فقد كان يؤمن كما سنرى بالوحدة الماورائية «للصفة الخاصة بالشعب»[2]. وكان يرى في «الشعب» هذا الفرد الذي يقوم بنفسه بتجربة التطور المطرد لشكل بناء الدولة والقانون، إلى جانب الاقتصاد أيضاً؛ يشكل هذا التطور جزءاً من سيرورته الحيوية بالمقارنة مع التطور الحيوي للكائن الانساني بالذات. يولد اقتصاد الشعب مع ولادة الشعب بالذات. أما مفهوم الشعب بحد ذاته فهو مفهوم لم يشرح بما فيه الكفاية. إذ لا يجب أن يفهم باعتباره مفهوماً تكوينياً مجرداً، ثمة فهم بسيط، يمكن استنتاجه مما يذكرنا

---

(1) (ملاحظة من ڤيبر) هذا ليس بالحالة الشائعة عند جميع ممثلي مدرسة التاريخ القانوني، بل عند اتباعهم في حقل الاقتصاد السياسي.

(2) (ملاحظة من ڤيبر) حول الاعتبارات المرتبطة بالعلاقة الناجمة عن ترابط الشعوب مع الظروف الجغرافية. (المقطع 37) حيث نجد سذاجة في اعتبار «روح الشعب» بمثابة «عنصر أولي» بخلاف ما تقدمه امكانية التأويل انطلاقاً من منهج مادي.

به روشر عن فيخته وآدام ميلر بالمقابلة مع التصور «الذري» للأمة كما لو كانت «جملة أفراد». لقد كان حذراً جداً في اعتباره دون تحفظ مفهوم «الجهاز العضوي» شرحاً لجوهر الشعب أو «الاقتصاد الشعب»، لقد أشار عكساً لذلك إلى أنه لم يقصد استخدام هذا المفهوم إلا باعتباره التعبير الاقصر المشترك بين عدد من المسائل. ومع ذلك فإن ما يستنتج من هذه الصياغات، هو أن الفكرة العقلانية الصرف عن الشعب باعتباره كلية تتشكل في كل لحظة من قبل مواطنين يتوحدون سياسياً، لم تعد فكرة تفي بغرض المفهوم. بدل هذا المفهوم التكويني الذي تحصل عليه بالتجريد، وضع الكلية العينية لكائن جماعي ذي معنى باعتباره حاملاً أو ممثلاً للثقافة.

**نص رقم 2**

**نقد الاقتصاد الماركسي WL 166- 167 WL 166- 170 (ETS 147- 152)**

مع إننا لا نقاسم الاعتقاد البالي القائل بأنه يمكن استنتاج كلية الظواهر الثقافية واعتبارها نتاجاً أو وظيفة من تجمع المصالح «المادية»، فإننا نعتقد مع ذلك أن تحليل الظواهر الاجتماعية والسيرورات الثقافية من وجهة نظر خاصة ترتبط بمداها وبمشروطيتها الاقتصادية، كان تحليلاً علمياً من حيث المبدأ وقد شكل ذلك خصوبة خلاقة، وقد يكون ذلك ممكناً في المستقبل أيضاً شرط استخدام مبدأ التحليل هذا بحذر وشرط التحرر من كل ظن دوغمائي مسبق. مما لا شك فيه أنه لا بد من رفض ما يعرف «بالتصور المادي للتاريخ وهو ما يعتبر تصوراً للعالم، أو ما هو بمثابة الاسم النوعي الذي تشرح فيه الحقيقة التاريخية سببياً، لا بد من رفض ذلك بشكل قاطع: هذا مع العلم أن القلق الذي يساورنا في تأويل التاريخ تأويلاً اقتصادياً إنما يعتبر هدفاً من أهداف

مراجعتنا. يقتضي هذا الرأي بعض الايضاح.

إن ما يعرف «بالتصور المادي للتاريخ» في معناه القديم البدائي والعبقري كما ورد في البيان الشيوعي لا يمارس في أيامنا أي ضغط إلا على بعض الجهلة والهواة. ولكننا نجد أيضاً انتشاراً لأمر غريب جداً، حين يقتضي الأمر شرح ظاهرة تاريخية، فإن حاجتهم السببية ليست كافية ما لم يبرهن أن الأسباب الاقتصادية قد لعبت بطريقة ما وفي لحظة ما دوراً أساسياً. أياً كانت الحالة، فهم يكتفون بالفرضية الساقطة وبالصياغات العامة جداً، ذلك أن حاجتهم العقدية قد تضع مسبقاً أن تكون «القوى المحركة» الاقتصادية هي القوى الوحيدة «المميزة» الحقيقية و«المحدِّدة في نهاية كل مطاف». والظاهرة وحيدة ليست وحيدة في نوعها. ذلك أن كل العلوم من علم اللغة حتى علم الاحياء قد نشرت وفي كل مناسبة، إلا وعاد بإنتاج ليس معارف متخصصة وحسب بل أيضاً «تصورات عن العالم». بتأثير الدلالة الثقافية العملاقة في الانقلابات الاقتصادية الحديثة وإلى جانب ما «للمسألة العمالية» بشكل خاص من بعد واسع، فإن النزعة الواحدية الراسخة والتي تميز كل معرفة تعصى على النقد، إنما هي نزعة قد انزلقت إلى هذه الحفرة...

**WL 168- 170**

إذا كنا نشهد في أيامنا بعد فترة من تقدير لا محدود [للفعالية العلمية للتأويل الاقتصادي للتاريخ] أن هذا التقدير قد دخل مرحلة خطر سوء التقدير، فذلك يعود إلى غياب لا سابقة له للروح الناقدة التي بموجبها جرى استخدام هذا التأويل: كما لو كان «عالمياً» بمعنى أنه يمكن استنتاج كل الظواهر الثقافية ـ أي كل ما هو أساسي بنظرنا ـ كما لو كان في نهاية المطاف مشروطةً بظروفها الاقتصادية.

أما الشكل المنطقي الذي يبدو لنا فيه حالياً هذا التأويل فهو شكل متجانس كلياً. حيث يصطدم الشرح الاقتصادي الصرف بصعوبات فإن ثمة وسائل متعددة تدخل للحفاظ على فعاليته العامة كعامل سببي حاسم. أو أنه يصار إلى معالجة كل ما لا يمكن رده إلى عوامل اقتصادية كما لو كان ولهذه الاسباب تحديداً شيئاً عرضياً وخالياً من الدلالة من وجهة النظر العلمية. أو أنه يصار إلى إعطاء التصور الاقتصادي مصداقاً يجعل مما لا ينضوي تحته أمراً غير قابل للمعرفة، وذلك بهدف جعل هذا التصور حاوياً لكل المصالح الانسانية المرتبطة بطريقة ما بالوسائل الخارجية...

لا حاجة لنا الآن لنعرض لصاحب الاختصاص أن هذا التفسير لهدف التحليل الاقتصادي للمدنية كان في جزء منه حصيلة بعض التجمعات التاريخية التي وجهت المصلحة العلمية نحو مسائل ثقافية محددة مشروطة بالاقتصاد، وفي جزء آخر التعبير عن الحزبيات الوطنية المبالغ بها والتي نعاونها عند رجال العلم، وهذا ما يعتبر في أيامنا من أكثر الأمور بطلاناً. لا مجال في أي من مجالات الظواهر الثقافية لاعتبار الاسباب الاقتصادية وحدها أسباباً شاملة أياً كان المعنى، ولا حتى في مجال السيرورات الاقتصادية. ومن حيث المبدأ أن تاريخ بنوك شعب من الشعوب والذي يوحي بعدم الاشارة من خلال الشرح إلا إلى حوافز اقتصادية لهو تاريخ غير ممكن بالطبع، وكذلك وعلى سبيل المثال أن شرح (صورة) السيدة العذراء في قبة كنيسة سكستين انطلاقاً من أسس اجتماعية - اقتصادية ترتبط بالحياة الثقافية في العصر الذي أنجزت فيه هذه اللوحة يعتبر شرحاً مستحيلاً. كذلك لا يمكن اعتبار ذلك الشرح شاملاً، الذي يحاول استخلاص الرأسمالية انطلاقاً من بعض التحولات في مضامين الوعي

الديني التي أسهمت بتكوين الروح الرأسمالية. ومثل ذلك أيضاً يقال على الشرح الذي يعطى لبنية سياسية معينة انطلاقاً من ظروف جغرافية، في كل هذه الحالات، ما هو حاسم في تحديد درجة الاهمية التي تعزى للشروط الاقتصادية، ليس إلا نمط الاسباب التي يجب أن نلحق بها العناصر النوعية للظاهرة المعنية علماً أن العناصر هذه هي الحاملة للدلالة التي تعيننا هنا. يمكن تبرير التحليل الاحادي الجانب للحقيقة الثقافية من بعض وجهات النظر ـ وفي حالتنا هذه من خلال المشروطية الاقتصادية ـ عبر مجال منهجي صرف، وذلك أن تربية العين على رؤية نتائج مقولات الاسباب المتشابهة نوعياً ومن ثم الاستخدام الثابت لنفس الجهاز المفهومي والمنهجي، إنما يقدمان كل الحسنات القائمة على تقسيم العمل. لا يمتاز هذا التحليل بأي شيء «تحكمي» طالما أن النجاح إلى جانبه، هذا يعني طالما يحمل ترابطات تبدو ثمينة في مجال إلحاق السببية بالأحداث التاريخية العينية. إلا أن «أحدية الجانب» واللاواقعية في استخدام التأويل الاقتصادي الصرف للتاريخ ليسا في مطلق الاحوال إلا حالة خاصة بمبدأ شرعية عام كلياً من أجل معرفة علمية للواقع الثقافي.

## نص رقم 3

## الماركسية باعتبارها النموذج المثالي للتطور. WL 203- 204 (ETS 197- 199)

حتى الآن لم نتوصل لمعرفة النماذج المثالية، في ما هو أساسي، إلا باعتبارها مفاهيم مجردة لعلاقات نتمثلها نحن كما لو كانت تؤلف ما يستمر وسط جريان المستقبل، أي كأفراد تاريخيين بها يحدث التطور. لكن ثمة تعقيد يواجهنا هنا، وما يفجره بكثير من

السهولة (وبمساعدة مفهوم «النمذجة») هو الحكم المسبق الطبيعي الذي بموجبه يعتبر هدف العلوم الاجتماعية تحويل الواقع إلى «قوانين». فالتطورات يمكن أن تبنى كما لو كانت نماذج مثالية، ويمكن لهذه البناءات أن تكتسب قيمة كشفية كبيرة جداً. لكن الخطر يبدو كبيراً هنا، خاصة إذا ما أخذنا النموذج المثالي والواقع الواحد بدل الآخر.

... بهدف إعطاء البرهنة على النموذج المثالي، أو على التطور بموجب النموذج المثالي صفة تعبيرية، نحاول هنا التمثيل عليه بمساعدة مادية عينية نتناولها من واقع التاريخ التجريبي. يكمن خطر هذه الطريقة ـ وهو خطر مشروع بذاته في ما يلي: أن تبدو المعرفة التاريخية هنا بمثابة «الخادم» للنظرية بدل أن يكون العكس هو الصحيح. بالنسبة للمنظر يبدو الاغراء كبيراً في اعتبار هذه العلاقة علاقة طبيعية، أو، وهذا ما هو أشد خطورة، أن يمزج بين النظرية والتاريخ أو أن يخلط بينهما بكل بساطة وسهولة. والخطر يصبح أكبر حين نعتبر البناء المثالي لتطور ما والتصنيف المفهومي للنماذج المثالية بمثابة أشكال ثقافية محددة (على سبيل المثال، أشكال النشاط الصناعي انطلاقاً من الاقتصاد الريفي المغلق، أو المفاهيم الدينية انطلاقاً من آلهة اللحظة) وصولاً لتطوير تصنيف نوعي. إن سلسلة النماذج التي تُستقى من السمات المفهومية المختارة ستبدو آنئذٍ بمثابة تتابع تاريخي لهذه الانماط، وهي سلسلة ضرورية لها قيمة القانون. إن النظام المنطقي للمفاهيم من جانب والترتيب التجريبي لما هو خاضع للتصور في إطار الزمان والمكان إلى جانب الترابط السببي من جانب آخر، كل ذلك سيبدو مترابطاً إلى درجة أن محاولة الاساءة إلى الواقع، لنؤكد فيه القابلية الفعلية للبناء، ستبدو محاولة لا يمكن مقاومتها.

لقد تحاشينا بقصدٍ منا البرهنة على تصورنا انطلاقاً من حالة هي الأكثر أهمية بين البناءات النموذجية المثالية، وأعني بها نظرية ماركس. ولم نكن نريد تعقيد العرض بإدخال تأويلات ماركس ولا استباق نقاشات ستدخل على مراجعتنا التي ستخضع بانتظام للتحليل النقدي الكتابات التي تظهر حول هذا الكاتب الكبير أو التي هي على علاقة به. ولذلك سنكتفي بالطبع بالملاحظة التالية: إن كل «القوانين» وكل سيمات التطور المبنية الخاصة بالماركسية - إن لها سمة تربطها بالنماذج المثالية. إن مَنْ سبق له أنْ اشتغل على المفاهيم الماركسية سيعرف الأهمية الكشفية الكبرى، بل الوحيدة لهذه النماذج المثالية حين تستخدم فقط في مجال مقارنة الواقع بها، كما سيعرف خطرها حين تقدم كما لو كانت تملك صلاحية تجريبية، أي «كقوى فاعلة» حقيقية (أي ما يعني حقيقة ما ورائية أو باعتبارها نزعات، الخ...

## نص رقم 4

## الأخلاق الدينية ومصلحة الطبقات

لا وجود لأخلاق اقتصادية يمكن تحديدها بكل بساطة بطريقة دينية. إنها تمتلك بالطبع درجة من الاستقلالية الصافية بالنسبة لكل تصرفات الانسان تجاه العالم والمشروطة بلحظات دينية أو بلحظات أخرى «داخلية» (بهذا المعنى)، درجة فن الاستقلالية تحددها وإلى حد كبير معطيات الجغرافية الاقتصادية والتاريخ. رغم كل شيء، بين العناصر التي تحدد الأخلاق الاقتصادية نجد أيضاً كواحد منها (ولنلاحظ هذه العبارة، واحد فقط) التحديد الديني لنمط الحياة. ولكن هذا التحديد بدوره متأثراً جداً داخل الحدود الجغرافية والسياسية والاجتماعية والقومية، بلحظات اقتصادية وسياسية. أما

ادعاء تقديم هذه الاستقلالات بكل تفاصيلها فيعني السباحة في بحر لا شاطىء له. في هذه العروضات، لا يمكن التحدث إلا عن محاولة التفتيش في كل حالة عن العناصر الموجهة لنمط حياة الشرائح الاجتماعية التي تؤثر بطريقة جد حاسمة في الممارسة الأخلاقية للديانة قيد البحث وهذا ما يعطيها خطوطها المميزة (نعني بذلك الحظوظ التي تميزها عن سائر الاديان والتي تمتاز بأهميتها بالنسبة للأخلاقية الاقتصادية). ليس ضرورياً إطلاقاً أن تكون هذه شريحة واحدة. ومن المحتمل أيضاً أن تتغير الشرائح الحاسمة في هذه النقطة على مدى التاريخ. ولا يمكن أبداً أن يكون تأثير هذه الشريحة المفردة تأثيراً حاسماً. ولكن باستطاعتنا أن نشير غالب الاحيان وبالنسبة لغالبية الأديان، إلى الشرائح التي كان لنمط حياتها تأثير ما، أو لنقل إنه قد أثر بشكل مبدئي...

إن العروض التي ستلي لن تدافع ولا بطريقة من الطرق عن الاطروحة التي تعتبر خاصية التدين مجرد وظيفة للظرف الاجتماعي عند الشريحة التي تبدو حاملة له: أن لا تكون على سبيل المثال إلا «إيديولوجيته» أو «انعكاساً» لموقع المصالح المادية أو الفكرية. بل بالعكس، إننا لا نتصور معنى مخالفاً من وجهة نظر هذه التحليلات غير هذا التأويل. مهما كانت التأثيرات الاجتماعية المشروطة بالاقتصاد والسياسة في حالة من الحالات قوية على الأخلاق الدينية، تظل هذه قد تلقت صفتها من المصادر الدينية. إنها تتلقاها أولاً من محتوى التبشير والوعد. وليس نادراً أن يكون تأويلها قد انقلب في الجيل اللاحق لتكون الأخلاق أكثر تأقلماً مع حاجات الجماعة، ومع ذلك وبشكل عام يظل التأويل متناسباً مع الحاجات الدينية لهذه الجماعة. وبشكل ثانوي فقط تتدخل دوائر مصالح

أخرى، وإن يكن بطريقة أشد أهمية وأحياناً أشد حسماً. إننا نلاحظ، وبالنسبة لكل ديانة، أنَّ لتغير الشرائح المقررة اجتماعياً أهمية كبرى بكل تأكيد، ولكننا نلاحظ من جهة أخرى أن نمط الديانة وبمجرد ما يثبت، فهو يمارس تأثيره بطريقة جد واسعة حتى على نمط حياة الشرائح غير المتجانسة إطلاقاً.

## نص رقم 5

## فك السحر عن العالم RS I 541- 566

**(RS I 541- 542)**

... الديانات النبوية وديانات المخلص...، وفي حالات متعددة لها أهميتها بالنسبة لتاريخ التطور، لم تقم هذه الأديان علاقة وثيقة مع العالم ومع أنظمته وحسب (وهذا تحصيل حاصل كما يستدل من العبارات التي استخدمنا، بل إنها أقامت معهم علاقات متبادلة يسودها التوتر. وهذا ما كان بالفعل خاصة بالنسبة للديانات التي اكتسبت صفة ديانات الخلاص. يستدل على ذلك من معنى الخلاص ومن العقيدة النبوية في الخلاص وذلك انطلاقاً من اللحظة التي تتحول فيها هذه وبطريقة منتظمة إلى أخلاق عقلانية موجهة نحو منافع دينية داخلية باعتبارها وسائل خلاص. أي وبلغة عادية بقدر ما تبتعد عن مجرد الطقوسية لتتحول إلى ديانة إقناع. من هذه الزاوية يصبح التوتر أقوى من الزاوية الأخرى، أن العقلنة والارتقاء في امتلاك الخيرات الداخلية والخارجية (بالمعنى العريض للكلمة) يتقدمان أيضاً. ذلك أن العقلنة والارتقاء الواعي في علاقات الإنسان بمختلف دوائر ملكية الخيرات خارجية وداخلية. دينية ودنيوية سيؤدي إلى مزيد من الوعي بالأمور المنتظمة الداخلية والخاصة بمختلف الدوائر وكذلك بالنتائج المترتبة عنها: من هنا يترك لها

التعبير عن التوترات المتبادلة التي ظلت غامضة على البساطة البدائية لعلاقة الإنسان بالعالم الخارجي. تلك هي نتيجة عالمية كلياً، وهي على جانب من الأهمية بالنسبة لتاريخ الاديان ولتحول ملكية الخيرات إلى علاقة عقلانية، لا يمكن تتبعها بوعي ويمكن بالمعرفة جعلها علاقة متعالية.

**RS I 544**

... تبدو هذه الظاهرة بوضوح كلي في الدائرة الاقتصادية. تهدف كل مسيرة بدائية، سواء كانت سحرية أو خرافية ولتؤثر في الأفئدة وفي الآلهة ولمصحلة الفرد، تهدف للفوز بحياة طويلة، الصحة، المجد، ذرية، وربما تطويراً للقدر في الآخرة والثروة كهدف يعتبر تحصيل حاصل، سواء تعلق الأمر بديانة الأسرار الألوسية أو بديانات الفينيقيين والديانات النادية، بالديانة الشعبية الصينية، باليهودية القديمة بالإسلام القديم أو بالوعود المقطوعة للعلمانيين التقاة في الهندوسية أو البوذية، خلافاً لذلك لم يتوقف التوتر بين ديانة الخلاص المتسامية وبين الاقتصاد العقلاني عن النمو. يعتبر الاقتصاد العقلاني بمثابة مشروع عقلاني. إنه يتأسس على أسعار العملات والتي تتكون في السوق وفقاً لمبدأ صراع المنفعة الذي يقوده الناس فيما بينهم. دون تقدير لسعر مالي، أي دون صراع لا مجال لإقامة أية حسابات. إن العملة هي العنصر الأكثر تجريداً والأشد لا شخصية الذي نجده في حياة الناس. وبالتالي بقدر ما يتبع فلك الاقتصاد العقلاني القوانين المحايثة له، يصبح أكثر فأكثر غير مقبول بالنسبة لكل علاقة متخيلة مع أخلاق دينية تقول بالإخوة. يزداد ذلك مع تزايد العقلنة وبالتالي مع تزايد العامل اللاشخصي. ذلك أنه بالإمكان تعقيد العلاقة الشخصية بين

السيد والعبد بشكل كامل من وجهة نظر أخلاقية. ذلك لأن العلاقة شخصية فعلاً. لكن ذلك يصبح صعباً - وبكل الاحوال ليس بنفس المعنى ولا بنفس النجاح - بالنسبة للعلاقة بين واضعي اليد المتابعين على التزامات مدنية وبين المدينيين المجهولين بحد ذاتهم والذين لم يكونوا هم نفس الاشخاص دائماً في بنك الرهون العقارية؛ فلا علاقة شخصية بين هذين الفريقين. وإذا ما حاولنا ذلك فإننا نصل إلى النتيجة التي عرفتنا عليها الصين: كبح العقلانية الشكلية...

(RS I 546- 548)

... يجب أن يصبح التوتر بالمقارنة مع النظم السياسية في العالم قوياً أيضاً بالنسبة لأخلاق الأخوة الناتجة عن ديانات الخلاص... هنا أيضاً كما في حالة الدائرة الاقتصادية كانت المسألة أكثر أهمية بقدر ما كان النظام السياسي أكثر عقلانية. بكل موضوعية «ودون ما اعتبار للشخص»، دون بغضاء وبالتالي دون حسب؛ هكذا يقوم الجهاز البيروقراطي في الدولة مع الإنسان السياسي المنتمي إليها، وكما الإنسان الاقتصادي بممارسة مهامه، بما في ذلك معاقبة الجور خاصة حين يؤديه بالمعنى المثالي للقواعد العقلانية التي تنظم عنف الدولة. ووالنظام هذا بالتالي وبسبب لا شخصيته حتى لو كانت المظاهر تشير إلى العكس وفي نقاط متعددة هامة أقل قبولاً بالنسبة لانتظام أخلاقي مادي من الأنظمة البطريركية التي تستند على واجبات من الشفقة الشخصية وعلى التقدير العيني الشخصي للحالة الخاصة، وتحديداً «على اعتبارات الشخص». ذلك أن كل مسيرة وظائف الدولة السياسية الداخلية في العدالة والادارة إنما تنظم، وبمعزل عن كل سياسة اجتماعية نهائياً وبالضرورة دائماً تبعاً

للبرغماتية العملية لمصلحة الدولة العليا: على الهدف المطلق بذاته (والذي يبدو أخيراً خالٍ من المعنى بالنسبة لكل ديانة عالمية) لإقامة وإعادة تنظيم والتوزيع الداخلي والخارجي للسلطة. ينطبق ذلك الآن كما انطبق فيما سبق على السياسة الخارجية. إن الدعوة إلى العنف في وسائل الاكراه لا نحو الخارج وحسب بل نحو الداخل أيضاً لهي دعوة أساسية بالنسبة لكل تجمع سياسي. بل أكثر من ذلك، إن هذا ما يجعل منه تجمعاً سياسياً في مصطلحنا: إن الدولة هي التجمع الذي يزعم احتكار العنف الشرعي. ولا يمكننا تحديدها بخلاف ذلك. مقابل ما جاء في الموعظة على الجبل «لن تقاوم الشر بالعنف» تجيب الدولة: «لا بد من استخدام العنف اسهاماً في انتصار العدالة وعليك تحمل مسألة الجور». وحين لا يكون عندنا شيء من ذلك من وجود للدولة. حينها سيكون المجال مفتوحاً «الفوضى» سلمية. ولكن وتبعاً لرسيمة لا رد لها وهي ترتبط بكل نشاط، فإن العنف والتهديد بالعنف سيولدان باستمرار عنفاً جديداً. تتبع مصلحة الدولة هنا، سواء بتوجهها نحو الخارج أو نحو الداخل القوانين الخاصة بها. ونجاح العنف أو نجاح التهديد به إنما يتعلق في نهاية الأمر بالطبع بعلاقات القوة لا «بعدالة» أخلاقية حتى لو سلمنا عامة بإمكانية وجود معايير موضوعية لمثل هذه العدالة. بكل الاحوال، من أجل عقلنة دينية بيّنة النتائج. فإن الظاهرة النموذجية للدولة العقلانية التي تجعل كل واحدة من الجماعات أو من أصحاب القوة الذين يتواجهون في صراع عنيف يعتقد أنه على حق وبكل براءة، أن ذلك لا يمكن فهمه إلا باعتباره حماقة أخلاقية. تماماً كاللجوء إلى الله واستخدام السمة باطلاً في صراع سياسي عنيف، هذا في الوقت الذي يجب فيه رفع كل عنصر أخلاقي عن التحاجج السياسي إذ إن ذلك قد يبدو أكثر صفاء وأكثر شرفاً. يجب أن تظهر السياسة أكثر

غربة عن الاخوة بقدر ما تكون «موضوعية» وأكثر انسجاماً مع الحسابات، وحرة من كل شعور انفعالي سواء تعلق الأمر بالغضب أو بالحب...

RS I 552- 553

... كما يتبع النشاط العقلاني السياسي والاقتصادي قوانينهما الخاصة، فإن كل نشاط عقلاني آخر في العالم سيظل مربوطاً بالضرورة بالشروط التي توجده في العالم، وهي شروط غريبة عن الأخوة على أن تكون هذه الشروط وسائل النشاط أو غاياته، وبالتالي فإن هذا النشاط سيدخل وبطريقة من الطرق بتوتر ما مع أخلاقية الاخوة. وهو نشاط يحمل أيضاً في طياته توتراً عميقاً. فكل نشاط يتبع قيمة أخلاقية ترتبط بعمل مجدد في حالة فريدة: فهل يكون ذلك مقروناً بنجاح النشاط أو بقيمة خاصة به، وهذا ما يجب تحديده بطريقة أخلاقية ما. هل يجب أن تبرر مسؤولية الفاعلة عن النتائج الغايات المستخدمة وفي أية حدود؟ أو بالعكس هل تسمح القيمة الكامنة في مقاصد العمل بطرح المسؤولية عن النتائج ونسبتها إلى الله أو إلى الفساد أو إلى جنون علم تخلى عنه الله؟ إن تسامي القصد الاخلاقي الذي يعتبر من صنع الاخلاق الدينية يجعل الميل إلى الخيار الثاني أكثر قبولاً: «إن المسيح يتصرف بعدل وهو ينسب النتائج إلى الله». ولكن إذا ما طبق هذا المبدأ بطريقة متناسقة، فإن النشاط الخاص وبمواجهته للقوانين الخاصة بالعالم، سيكون نشاطاً محكوماً باللاعقلانية من حيث تأثيراته. بمقابل ذلك يمكن أن يؤدي منطق البحث عن خلاص متحول إلى هلوسة إلى رفض النشاط العقلاني غائياً باعتباره كذلك، وبالتالي إلى رفض كل سلك يتضمن غاية ووسيلة باعتباره تصرفاً مرتبطاً بالعالم وغريباً عن الله...

**RS I 564- 566**

... بالمقارنة مع مجال المعرفة المبنية على التفكير يبدو التوتر الواعي المرتبط بالتدين أكبر وأكثر مبدئية. أما الوحدة فهي أكثر اكتمالاً في مجال السحر وفي صورة العالم السحري الصرف، كما نجد ذلك في الصين مثلاً. ثمة معرفة متبادلة ممكنة فيما يخص التفكير الماورائي مع العلم بأن هذا الفكر قد يؤدي بسهولة إلى الريبية. وليس نادراً إنطلاقاً من ذلك أن تكون الديانة قد اعتبرت البحث التجريبي الصرف، بما في ذلك ما يجري في علوم الطبيعة، أكثر تناسباً مع مصالحها مما اعتبرته الفلسفة. تلك، مثلاً كانت حالة الزهدية البروتستانتية. لكن وفي كل مكان حققت فيه المعرفة العلمية وبطريقة منهجية إزالة الوهم عن العالم وبتحوله بذلك إلى آلية سببية، كالتوتر بالنسبة إلى ادعاءات الفرضية الأخلاقية التي تعتبر العالم منظماً من قبل الله أي أنه موجه بطريقة أخلاقية ذات دلالة أياً كانت هذه الدلالة، كان توتراً ظاهراً في نهاية الأمر. ذلك أن الاعتبار التجريبي بشكله النهائي والموجه للعالم بشكل رياضي قد طور من حيث المبدأ رفض كل نمط لاعتبار يحاول البحث عامة عن «معنى» للصيرة داخل العالم. ولهذا فمع كل توسع لعقلانية العلم التجريبي كان الدين يزداد أكثر فأكثر خروجاً من دائرة العقلاني ليدخل دائرة ما ليس بعقلاني، وليصبح من الآن وصاعداً وللمرة الأولى، القوة اللاعقلانية (أو المضادة ـ للعقلانية) التي تتعدى الأشخاص ببساطة.

## نص رقم 6

### دعوة العلم WL 591 (S et P 88- 91)

... إنكم تطرحون علي أخيراً السؤال التالي: إذا كان الأمر

كذلك فما هو الشيء الايجابي الذي يقدمه العلم «للحياة» العملية والشخصية؟ ومع هذا السؤال نعود إلى دعوة العلم. وذلك طبيعي قبل أي شيء آخر: يحمل العلم المعارف حول التقنيات التي تسمح بالسيطرة على الحياة من قبيل التكهن، سواء تعلق الأمر بأشياء خارجية أو بالنشاط الذي يقوم به الناس.

... [ثم يأتي فيبر على الخدمات التي يقوم بها العلم في اختيار الوسائل حين تكون غاية العمل واضحة، بالنسبة للتقني على سبيل المثال].

... بالنسبة لهذا ثمة شيء معطى عادة، إنه الشيء الاساسي، ألا وهو «الهدف». ولكن الأمر هذا ليس جلياً بالنسبة لنا، خاصة حين يتعلق الأمر بمسائل «أساسية» بالفعل. وهنا نصل إلى الاسهام النهائي الذي يمكن أن يقدمه العلم باعتباره علماً خدمة للوضوح كما نصل إلى ما يترتب على ذلك من حدود. يمكن أن نقول أيضاً بل علينا أن نقول: يمكن أن نستدل على هذا الموقف العملي، وذلك وجهة نظر «معناه» هذا إذا أردنا الانطلاق من المنطق الداخلي وبالتالي الاخلاص، لهذا الموقف الاساسي النهائي أو ذلك من التصور للعالم، كما يمكن لوجهة النظر هذه أن نرفض هذا التصور أو ذلك. ولنتكلم بطريقة مجازية، إذا ما وقفنا بجانب هذا الموقف فذلك يعني خدمة هذا الإله والتضحية بذلك الآخر. إذا ما ظليتم أوفياء لأنفسكم فإنكم ستصلون حتماً إلى مثل هذه النتيجة الداخلية النهائية وذات الدلالة. بإمكاننا مبدئياً تحقيق هذه المهمة. وهذا ما تطمح إليه تلك المادة المتخصصة التي تطلق عليها اسم الفلسفة، وكذلك النقاشات المبدئية الفلسفية بجوهرها في العلوم المتخصصة. إذا كنا نعرف، عملنا (وهذا ما يجب افتراضه) فبمقدورنا آنذاك أن نجد

الفرد ليتعرف على المعنى النهائي من نشاطه الخاص، أو أقله أن يساعده في ذلك. إن ذلك على ما يخيل إلي ليس شيئاً مهملاً حتى في حقل الحياة الشخصية البسيط. بل إنني أميل للقول إذا ما توصل استاذ لذلك فعليه أن يستخدمه كقوى «أخلاقية»: واجب استدراج الوضوح والشعور بالمسؤولية وسيكون أكثر قدرة على ذلك بقدر ما يرفض فرض اتخاذ موقف أو الايحاء بفرضه على جمهور مستمعيه.

- بالطبع، تقوم الفرضية التي انطلق منها هنا من شيء أساسي: من الواقعة التالية، وهي أن الحياة بقدر ما تقوم بذاتها وبقدر ما تفهم من ذاتها، لا تعرف إلا الصراع الأبدي للآلهة فيما بينهم؛ أو لنتكلم بلغة لا مجاز فيها، إنها لا تعرف إلا عدم تناسب وجهات النظر النهائية الممكنة عامة بالنسبة للحياة، واستحالة تنظيم الصراعات وبالتالي ضرورة أن تقرر لهذا أو لذلك...

**WL 593 (S et P 91- 92)**

... يعتبر العلم في عصرنا دعوة، نمارسها كما لو كانت مهنة متخصصة، بخدمة الوعي للذات والمعارف المرتبطة بالوقائع؛ إنه ليس نعمة يختص بها أصحاب الرؤى أو الأنبياء ليتمكنوا من توزيع خيرات الخلاص أو الالهامات، ولا هو جزء من تفكير الحكماء والفلاسفة حول «معنى» العالم. إننا نعتبر ذلك بمثابة معطى لا يمكن فكه عن موقعنا التاريخي الذي لا نستطيع التنكر له إذا ما أردنا البقاء أوفياء لذاتنا. وإذا ما قام تولستوي الآن بينكم وتساءل: «من سيجيب، إن لم يكن العلم، على السؤال المتعلق بما يجب عمله وبأية طريقة يتوجب علينا تنظيم حياتنا؟»، أو لنستعيد اللغة التي تحدثنا بها هذا المساء: «من هو الإله الذي علينا خدمته؟ وهل يمكن اختيار غيره، ومن يكون؟ علينا أن نجيب، وحده النبي أو

المخلص هو القادر على ذلك. إذا لم يكن هذا موجوداً، أو إذا كنا لا نؤمن بتبشيره، فإنكم لن تترددوا بالرجوع على الأرض، بدليل وجود آلاف الاساتذة. وهم أنبياء صغار متميزون ومجازون من قبل الدولة، يجهدون للعب دوره في قاعات التدريس. إن الشيء الوحيد الذي يمكنكم الحصول عليه، هو منع جيلنا الفتي من الوقوع في هذه الحالة الحاسمة: إن النبي الذي يدعون إليه في صلواتهم ليس موجوداً: وهم لن يتحققوا ما يعني هذا الغياب من عنف...

**نص رقم 7**

**W et G 12- 13 (E et S 22- 23)**

ككل نشاط، يمكننا أيضاً تحديد النشاط الاجتماعي:

1 - بطريقة عقلانية من حيث الغاية: باعتبار التوقعات فيما يخص سلوك اغراض العالم الخارجي وباعتبار سلوك الاشخاص الآخرين، وباستعمال هذه التوقعات باعتبارها «شروطاً» أو باعتبارها «وسائل» بهدف غاياته الخاصة التي أمكننا رؤيتها أو افتراضها عقلانياً باعتبارها نتائج.

2 - بطريقة عقلانية من حيث القيمة: عبر الإيمان الواعي بأن طريقة التصرف المحددة إنما تتضمن وبكل بساطة وباعتبارها طريقة تصرف وباستقلال تام عن النتيجة، غاية ماثلة فيها ولا مشروطة؛ قيمة قد لا تكون أخلاقية، جمالية دينية أو أية قيمة أخرى.

3 - بطريقة انفعالية، أو شعورية: عبر المشاعر والانفعالات الآنية.

4 - بطريقة تقليدية: عبر العادات الملحقة.

أ - يمكننا تحديد موقع السلوك التقليدي بالمعنى الدقيق للكلمة، وكذلك التقليد الارتكاسي الخالص... على حدود وغالباً فيما

يتعدى ما نطلق عليه عادة اسم النشاط الموجه دلالياً. ذلك أنه ليس في غالب الاحيان إلا طريقة هزلية في احداث رد فعل على تهيج عادي يتبع توجه الاستعدادات المتجسدة مرة واحدة وللأبد. يقترب نقل النشاط اليومي من هذا النمط الذي لا ينتمي إلى هذه المنظومة كحد أقصى فقط. بل لأن، وكما سنرى لاحقاً الثبات على العادات يمكن أن يتم عن وعي وبدرجات وبمعانٍ مختلفة، يقترب هذا النموذج وفي الحالة هذه من ما أوردناه في الفقرة رقم 2.

ب - يقع السلوك الانفعالي الصرف عند حدود، وغالباً فيما يتعدى، ما هو موجه بطريقة واعية «دلالياً»؟ قد يكون ذلك رد فعل غير متسلسل على إثارة قوية. ويعتبر تسامياً حين يكون النشاط الانفعالي المشروط قد حصل كتفريغ واع للحالة الانفعالية: في معظم هذه الحالات (لكن ليس دائماً) «يكون النشاط على طريق «العقلنة من حيث القيمة» أو هو نشاط غائي أو هو ينتمي إلى كليهما معاً.

ج - تتميز التوجهات الانفعالية أو العقلانية من حيث القيمة في النشاط كما يلي، إذ تطور الثانية (العقلانية قيمياً) نقاط مرجعية نهائية للنشاط وهي تتوجه بحرية وبانتظام تبعاً لهذه النقاط المرجعية.

العمل بطريقة عقلانية من حيث القيمة، إن من يتصرف دون اعتبار للنتائج المرتقبة، خدمة لما يبدو، وبمقتضى القناعة سيطرة على الواجب، والشرف والجمال، القانون الديني، الشفقة أو إعطاء أهمية للسبب أياً كان. أما النشاط العقلاني من حيث القيمة (وتبعاً للمصطلح الذي وضعناه نحن) فهو نشاط يتبع باستمرار أوامر معينة أو هو قيم تبعاً «لالزامات» يعتقد الفاعل أنها قد فرضت عليه. وحين يتوجه النشاط الانساني بالزامات من هذا النوع - وهذا ما لا يحصل إلا بالنسبة لقسم متغير من الحالات، وفي غالب الأحيان في

حالات متواضعة - عندها نستطيع الكلام عن عقلانية من حيث القيمة. سنرى لاحقاً أن لهذه العقلانية أهمية كافية مما يميزها لتعتبر نمطاً خاصاً. هذا مع العلم أننا لا نحاول هنا إعطاء تصنيف مبالغ به لأنماط النشاط.

د - النشاط تبعاً للغاية. هو النشاط الذي يتبع فيه الفاعل توجهاته تبعاً للغاية، والوسائل والنتائج المرتبطة بها. وليصل إلى ذلك عليه أن يقابل عقلانياً الوسائل بالغايات، والغايات بالنتائج المساعدة، وأخيراً مختلف الغايات الممكنة فيما بينها: فهو لا يتصرف شعورياً (ولا انفعالياً) ولا تقليدياً. إن التقرير بين نتائج متضاربة ومتناقضة يمكن أن يكون موجهاً بطريقة عقلانية قيمياً: والنشاط لا يكون عندها عقلانياً من حيث الغاية إلا من حيث الوسائل. أو أن الفاعل قد يعالج الغايات المتضاربة أو المتصارعة باعتبارها حاجات موضوعية معطاة، دون أن يوجه نفسه بطريقة عقلانية قيمياً تبعاً «لأوامر» أو «الزامات» وأن يصنفها تبعاً لسلم وبحسب درجة الأهمية التي يوليها بوعي منه لكل منها؛ عند ذلك يوجه نشاطه بشكل يشبعها قدر الامكان وتبعاً لهذا النظام (مبدأ المنفعة الهامشية). يمكن أن يكون للتوجه العقلاني قيمياً للنشاط علاقات مختلفة مع التوجه العقلاني الغائي، ولكن من وجهة نظر العقلانية الغائية، فإن العقلانية من حيث القيمة تعتبر باستمرار **لا عقلانية**، وتصبح أكثر من ذلك بقدر ما ترفع القيمة التي يستند إليه النشاط باتجاه المطلق، ذلك أنها ستتفكر أقل بنتائج النشاط إذ لا تعتبر هذه العقلانية بعين الاعتبار إلا بشكل ظرفي القيمة اللازمة للنشاط (القصد الخالص، الجمال، الطيبة المطلقة، الالتزام المطلق بالواجب). ثم إن العقلانية من حيث الغاية المطلقة للنشاط ليست إلا حالة قصوى. إنها بناء في الجزء الأساسي منها.

# بعض المعطيات البيوغرافية والبيبليوغرافية

المعطيات التالية تضم أهم التواريخ وأهم النصوص التي وضعها ماكس ڤيبر في حياته العلمية الطويلة. مع عدم الأخذ بالمقالات الصغيرة والمقالات المثبتة في الصحف على مدى فترة طويلة. لقد تم الأخذ بعين الاعتبار إثبات المؤلفات التي أخذت منها النصوص السابقة. ولم نتطرق إلى المقالات السياسية (جمعت ونشرت عام 1921).

21 ـ نيسان 1864. ولادة ماكس ڤيبر في آر فورت.

من عام 1882 - إلى 1886. فترة الدراسة في جامعات هيدلبرغ، ستراسبورغ برلين وغوتنجن.

1889 ـشهادة الدكتوراه في الدراسات القضائية في برلين، وعنوان الاطروحة: تطور مبدأ التضامن والملكية الخاصة في المجتمع التجاري المفتوح. وقد طبعت في السنة نفسها تحت العنوان التالي: مساهمة في تاريخ المجتمعات التجارية في القرون الوسطى.

1892 ـالحصول على الجدارة (درجة الاستاذية) في القانون من

جامعة برلين. عنوان الاطروحة: دلالة التاريخ الزراعي في روما بالنسبة للقانونين العام والخاص.

بين 1893 -1897 ـ سمي ڤيبر تباعاً أستاذاً للقانون التجاري والقانون الجرماني في جامعة برلين. استاذ العلوم السياسية في فريبورغ. أستاذ العلوم السياسية في هيدلبرغ. عام 1903 انقطع عن مهمة التعليم لاسباب صحية وحافظ على لقب أستاذ شرف في جامعة هيدلبرغ.

1903 -1906 ـ «روشر وكنيس والمسائل المنطقية الناتجة عن الاقتصاد التاريخي» مقالات ثلاث ظهرت في الكتاب السنوي للتشريع.

1904 ـإستعاد مسؤولية التحرير في مجلة «أرشيف العلوم الاجتماعية والاجتماع السياسي» مع فرنر سومبارت وادغار يافي. رحلة إلى الولايات المتحدة.

1904 ـموضوعية المعرفة في العلوم السياسية ـ الاجتماعية نشر في مجلة أرشيف.

1905 ـنشر الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية بشكل مقالين ظهرا في مجلة أرشيف.

1909 ـالمشاركة في عمل جماعي (أسس الاقتصاد الاجتماعي)، أما إسهام ماكس ڤيبر فكان «الاقتصاد والمجتمع». تأسيس الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع.

1913 ـ«حول بعض مقولات علم الاجتماع الفهمي، نشرت في مجلة لوغوس.

1919 ـ الأخلاق الاقتصادية في الديانات العالمية. I ـ الكونفوشتية والطاوية. II ـ الهندوسية والبوذية.

1917 ـ معنى الحياد القيمي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية، في مجلة لوغوس.

الجزء الثالث من الأخلاق الاقتصادية ـ اليهودية القديمة في مجلة أرشيف.

1919 ـ العلم باعتباره مهنة، السياسة باعتبارها مهنة محاضرات ألقيت في رابطة الطلاب الليبراليين في ميونيخ.

1920 ـ الربيع: دروس عن علم اجتماع الدولة. تحضير القسم الأول من نظرية مقولات العلوم الاجتماعية. بدء تحضير طباعة علم اجتماع الأديان.

14 حزيران 1920 ـ وفاة ماكس ڤيبر في ميونيخ.

1921 ـ ظهور بعض مقالات في كتب ڤيبر. منها: الاقتصاد والمجتمع. أسس الاقتصاد الاجتماعي. ج 3. الاسس العقلانية والاجتماعية في الموسيقى.

# فهرست

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| مقدمة | 7 |
| الفصل الأول : حول أصول المنهجية الفيبرية : الجدل الدائر ضد المدرسة التاريخية الالمانية | 11 |
| الفصل الثاني: ماكس فيبر والماركسية | 33 |
| الفصل الثالث: العقلنة وإزالة وهم العالم | 65 |
| الفصل الرابع: منطق الفهم | 87 |
| الخلاصة: | 109 |
| نصوص مختارة من أعمال ماكس فيبر | 113 |
| بعض المعطيات البيوغرافية والبيبليوغرافية | 133 |

1994/2/510